WILLIAM JAMES

Voința de a crede

ȘI ALTE ESEURI FILOSOFICE

EDITURA HERALD

VOINȚA DE A CREDE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
JAMES, WILLIAM
Voinţa de a crede / William James ;
trad.: Anghel Alexandru.
Bucureşti : Herald, 2011; Index
ISBN 978-973-111-221-3
I. Anghel, Alexandru (trad.)
1

WILLIAM JAMES

Voința de a crede

ŞI ALTE ESEURI FILOSOFICE

Introducere:
HOWARD V. KNOX

Traducere din engleză şi îngrijire ediție:
ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA HERALD
Bucureşti

Pentru prezenta ediție au fost folosite următoarele lucrări ale lui William James:
* THE WILL TO BELIEVE AND OTHER ESSAYS IN POPULAR PHILOSOPHY
Longmans, Green and Co., London, 1902
* DOES CONSCIOUSSNESS EXIST?
The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 1, No. 18 (Sep. 1, 1904).
* HUMAN IMMORTALITY
Archibald Constable and Co., London, 1899

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

Lector:
Sanda Albu

FILOSOFIA LUI WILLIAM JAMES

O INTRODUCERE[1]

William James a fost educat într-o strânsă familiaritate cu ştiinţele concrete ale fiziologiei, biologiei şi medicinei şi sub îngrijirea unui naturalist de geniu, Agassiz. Şi asemenea lui Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Mill, Spencer, ca să nu pomenesc decât autorii anglo-saxoni, James nu a învăţat filosofie la nivel academic. El obişnuia uneori să spună că primele prelegeri filosofice la care a fost prezent au fost cele pe care le-a susţinut el însuşi ca profesor la Harvard.

Fiu al unui autor swedenborgian şi frate al lui Henry James, romancierul, el a fost împins de propria sa înclinaţie către studiul vieţii şi minţii. După ceea ce poate că nu a reprezentat un început nereuşit ca artist, James a pornit pe calea ce îi era scrisă atunci când a intrat la Şcoala Medicală de la Harvard. Cu Harvard s-a identificat până când a ieşit la pensie. Pe când era student la medicină, James a fost atras de fiziologie. Ca psiholog, interesul său se centra asupra funcţionării creierului şi sistemului nervos, conştientizând în felul

---

[1] Publicat în *Mind*, New Series, vol. 22, No. 86, pp. 231-242.

acesta faptul biologic că materia cenuşie nu este doar un organ pentru înregistrarea senzaţiilor şi nici pentru construcţii intelectuale „dezinteresate", dar că este, în mod particular, un organ al reacţiei în urma stimulării, adică un instrument de acţiune. Insatisfacţia pe care a avut-o, pe de altă parte, faţă de caracterul vag şi inconsistenţa teoretizării materialiste în privinţa acelui fapt, l-a determinat să cerceteze mai îndeaproape natura experienţei văzute din interior. Şi astfel s-a trezit într-o bună zi că este un cercetător devotat al minţii umane, cu acea prospeţime şi luciditate a viziunii ce apar numai la omul care îşi urmează propriile afinităţi sufleteşti oriunde l-ar conduce acestea.

Demonul consistenţei logice, susţinut de aparenţele superficiale, va insista să observe aici că James a mers de la psihologie până la filosofie. Dar ar fi şi mai adevărat să se spună că el a rămas în inima sa un psiholog şi că exact înţelegerea sa de ordin psihologic a fost cea care i-a dat posibilitatea să discearnă sursele personale ale marilor antiteze filosofice. Aşadar, fidelitatea lui James faţă de sufletul omenesc şi destinul său nu trebuie să fie neapărat considerată o limitare filosofică. De fapt, poate fi considerată astfel numai dacă distincţia dintre psihologie, pe de o parte, şi logică şi metafizică pe de alta, este înţeleasă la modul absolut, cum fac de exemplu autorii „idealişti". Dar ceea ce astfel de autori nu au observat este că afirmarea acestei distincţii ca fiind ireconciliabilă şi absolută este de fapt

o *mărturisire* – adică o mărturisire a incapacității totale de a stabili o relație inteligibilă între Absolut şi individ. Nu ar fi corect să spunem că această distincție, astfel înțeleasă, este responsabilă pentru eşecul absolutist: ea însăşi *este* acel eşec[2]. Fiindcă aici, cel puțin, este adevărat că nu există nimic altceva la sfârşit decât ceea ce a fost la început.

James însuşi nu argumentează această chestiune în mod dialectic: nu aşa proceda el. Însă *Principiile psihologiei* arată în fiecare pagină cum, pentru psiholog, distincția abstractă dintre psihologie şi filosofie începe să dispară în lumina investigației concrete; în timp ce criticile incidentale ale doctrinelor filosofice curente sugerează neîncetat că, pentru metafizician, singura alegere este între o psihologie bună şi o psihologie proastă. O importanță specială în această privință o are expunerea lui James a dependenței kantianismului, de atomismul psihologic al lui Hume[3]. Chiar şi acolo unde psihologia a ajuns atât de rău încât abia poate fi recunoscută ca atare, pe măsură ce citim critica blândă a lui James[4], putem simți că exact rămăşița subiectivismului, pe care aceste eforturi patetice încearcă să îl elimine, este cea care îi permite „sistemului" să păstre-

---

[2] Am arătat în principiu acest lucru în detaliu în articolele mele: „Green's Refutation of Empiricism", *Mind,* N.S., Nr. 33; „Pragmatism: the Evolution of Truth", *Quarterly Review,* No. 419.

[3] *Principiile psihologiei,* I, 360-370.

[4] *Op. cit.,* I, 366-370 şi II, 9-11.

ze o senzație spectrală de sens. Exact lucrul acesta ne permite să considerăm sensul ca fiind neclar din punct de vedere logic în loc să îl considerăm nonexistent din punct de vedere psihologic – aşa cum suntem tentați să declarăm în momente de exasperare.

Principiile psihologiei au aşadar o deosebită importanță filosofică, chiar şi dacă preocuparea pentru acestea ridică îndoieli cu privire la originea supraumană şi validitatea eternă a granițelor tradiționale şi antagonismelor dintre diferitele discipline filosofice. James, fiind interesat mai mult de descoperire decât de definire, nu avea să fie împiedicat să cerceteze diferite probleme vitale doar pentru că au fost eliminate *a priori* de astfel de distincții formale şi arbitrare cum sunt cele dintre logică şi psihologie sau cele dintre logică şi etică.

Cele mai interesante şi folositoare descoperiri aveau să fie făcute exact la granița dintre ştiințe în general considerate diferite. Iar ştiințele filosofice, mai mult decât oricare altele, aveau o nevoie stringentă să fie fertilizate pentru a-şi înnoi vitalitatea. Aceste distincții particulare nu pot avea pretenția că se exclud de la legea supremă potrivit căreia distincțiile pot păstra o însemnătate logică doar dacă îşi dovedesc utilitatea în cercetarea concretă. Acest principiu general subminează logica formală *überhaupt*, la fel de complet cum aplicarea particulară sugerată aici subminează absolutismul. Acesta este motivul pentru care absolutismul, în interio-

rul său, nu este logică formală care a înnebunit, ci logică formală a cărei nebunie este scoasă la iveală.

Dar, în afară de semnificație generală a *Principiilor*, trebuie să se țină cont că toate scrierile ulterioare ale lui James nu fac decât să întărească filosofia subiacentă şi să extindă doctrina deschisă a acestei mari opere – deşi nu există trimiteri evidente la ea. Ca să arătăm în detaliu modul în care filosofia lui James este prefigurată şi formată dinainte în esența ei în *Principii* am fi nevoiți să ne îndepărtăm de scopul acestei lucrări. Dar câteva citate separate, luate doar din primul volum[5], ne-ar putea ajuta să ne facem o idee care nu este încă recunoscută aşa cum ar trebui să fie.

„Studiul fenomenelor conştiinței pe care îl vom întreprinde în restul acestei cărți ne va demonstra că conştiința este în orice moment în primul rând un *factor de selecție*" (p. 139)[6] .

„În momentul în care este luată în considerare conştiința, supraviețuirea încetează să mai fie o simplă ipoteză. Nu se mai poate spune: «*dacă* supraviețuirea are să se petreacă, atunci aşa şi aşa trebuie să lucreze

---

[5] Capitolele foarte importante despre „Percepția realității" (vezi în special pp. 329-336), „Voința" (în special pp. 569-579 – despre voința liberă) şi „Adevăruri necesare – efecte ale experienței" (în special pp. 624-640 şi pp. 661-675), se găsesc toate în vol. II. Aici nu intenționez decât să ofer unele citate care să exprime perspectiva generală a cărții.

[6] Italicele aparțin autorului.

creierul şi alte organe», ci acum a devenit imperativ să se spună: «Supravieţuirea se va petrece şi astfel organele *trebuie* să lucreze astfel». Pe scena lumii apar acum pentru prima dată ţeluri *reale*. Înţelegerea conştiinţei ca formă de existenţă pur cognitivă, pe care multe şcoli idealiste, moderne şi antice, au preferat-o, este total antipsihologică, după cum vom demonstra în restul acestei cărţi. Orice conştiinţă care există în realitate îşi apare ca fiind în orice caz un *luptător pentru atingerea ţelurilor*, dintre care multe, în afară de prezenţa sa, nu sunt deloc ţeluri. Facultăţile sale de cogniţie sunt în principal subordonate acestor ţeluri, făcând deosebire între faptele care le susţin şi cele care nu le susţin" (p. 141).

Vorbind despre suflet: „Fapt este că nu ne permitem să dispreţuim oricare dintre aceste mari obiecte tradiţionale ale credinţei. Fie că ne dăm seama sau nu, există întotdeauna un mare curent de motive, pozitive şi negative, ce ne împing în direcţia acestora" (p. 181). [Lucru cu atât mai straniu cu cât această afirmaţie apare într-un argument *împotriva* afirmării unui suflet „substanţial" în cadrul psihologiei.]

„Pe scurt, mintea lucrează asupra datelor pe care le primeşte la fel cum un sculptor lucrează asupra unui bloc de piatră. Într-un anumit sens, statuia se afla acolo din totdeauna. Dar existau alte o mie de statui diferite în afară de ea şi nu trebuie să-i mulţumim decât sculptorului că a degajat-o pe aceasta de restul. . . . Lumea pe care o simţim şi în care trăim va fi aceea pe care

strămoşii noştri şi noi, prin lovituri de alegere cumulative treptate, am degajat-o, asemenea sculptorilor, prin excluderea anumitor porțiuni din materialul dat. . . . Lumea mea nu este decât una dintr-un milion de lumi încastrate la fel şi la fel de reale pentru cei care le abstractizează" (pp. 288-289).

„Motivul pentru care ne rugăm . . . este pur şi simplu acela că nu ne putem *abține* să ne rugăm. . . . Impulsul rugăciunii este o consecință necesară a faptului că, deşi cel mai adânc sine empiric al unui om este un Sine de tip *social*, acesta totuşi nu îşi găseşte propriul *socius* adecvat decât într-o lume ideală" (p. 316).

„Când reflectăm la mutarea atenției de la nucleul sinelui nostru lăuntric; când vedem că voliţiunea nu este altceva decât atenție; când credem că autonomia noastră din sânul naturii depinde de faptul că nu suntem un efect pur, ci o cauză . . . trebuie să admitem că întrebarea dacă atenția implică sau nu un astfel de principiu de activitate spirituală este de ordin metafizic cât şi psihologic şi merită toate eforturile pe care le depunem pentru a o rezolva. Este de fapt întrebarea centrală a metafizicii, însuşi principiul pe baza căruia imaginea noastră despre lume va trece de la materialism, fatalism şi monism către spiritualism, libertate, pluralism – sau în sens invers" (pp. 447-448).

„Întregul sentiment al realității, toată incitarea şi emoția vieții noastre voluntare depinde de senzația că în ea lucrurile sunt *cu adevărat hotărâte* de la un mo-

ment la celălalt şi că nu este zăngănitul surd al unui lanţ care a fost făurit acum nenumărate epoci. Această aparenţă, care face ca viaţa şi istoria să palpite cu o însufleţire atât de tragică, *ar putea* să nu fie o iluzie. Aşa cum recunoaştem apărătorului teoriei mecaniciste că ar putea fi o iluzie, tot aşa el trebuie să ne recunoască că ar putea să *nu* fie. Rezultă două concepţii despre posibilitate aflate faţă în faţă, fără să existe nici un fapt cunoscut suficient de bine ca să aibă rol de arbitru al acestor concepţii. . . . De dragul acestei teorii [mecaniciste] facem inducţii de la fenomene la alte fenomene care sunt surprinzător de *ne*asemănătoare cu ele, şi presupunem că o complicaţie pe care natura a introdus-o (adică prezenţa senzaţiei şi efortului) nu merită nici o recunoaştere ştiinţifică. O astfel de atitudine ar putea fi *înţeleaptă*, deşi mă îndoiesc; dar nu ar putea fi în mod serios numită o atitudine ştiinţifică, în contrast cu cea metafizică" (pp. 453-454).

„Este greu de înţeles motivul pentru care, începând cu Platon şi Aristotel, filosofii au trebuit să se întreacă în dispreţul faţă de cunoaşterea particularului şi în adorarea generalului, având în vedere că . . . *lucrurile* de valoare sunt toate concrete şi singulare. Singura valoare a caracterelor universale este că acestea ne ajută, prin raţionare, să cunoaştem noi adevăruri despre lucrurile individuale" (pp. 479-480).

„Funcţionarea ideală a legii asocierii compuse, când nu este modificată de vreo influenţă exterioară, ar

fi aceea în care mintea este păstrată într-o rutină perpetuă de reminiscențe concrete din care nici un detaliu nu ar putea fi omis. . . . Să numim acest proces *restabilire imparțială*. Este îndoielnic dacă se petrece vreodată într-o formă absolut completă. Totuşi, recunoaştem de îndată că în unele minți există o tendință mult mai accentuată decât în altele ca fluxul gândirii să capete această formă. Acele femei bătrâne insuportabil de guralive, acele ființe aride şi lipsite de imaginație care nu iartă nici un detaliu, oricât de mărunt ar fi, al faptelor pe care le povestesc şi ale căror relatări au un fir unde toate elementele irelevante se adună cu aceeaşi încăpățânare ca şi cele esențiale, sclave ale faptelor literale, care se împiedică şi de cea mai mică treaptă abruptă a gândirii, sunt figuri cunoscute de noi toți. . . . *În nici o resuscitare a experienței trecute, toate elementele gândirii noastre nu sunt la fel de eficace în a determina care va fi următorul gând. Există întotdeauna un ingredient care să le domine pe celelalte*. . . În termeni subiectivi, spunem că *elementele dominante sunt acelea care sunt cele mai atractive pentru interes*" (pp. 569-572).

Nu este cert că nu ar fi trebuit să ne fie greu să recunoaştem că autorul unei cărți precum *Principiile* nu a fost „doar un psiholog" priceput să scrie, ci un om cu idei filosofice originale şi roditoare? Nu este cert că ar fi trebuit cel puțin să ne fie clar că a apărut un nou principiu *logic* – cel al scopului, selecției şi relevanței – care să pună în discuție vechea supremație a principiu-

lui totalității? Şi acest nou principiu nu aduce el promisiunea sau amenințarea unei noi sinteze filosofice care, prin destrămarea vechii distincții abstracte dintre „subiectiv şi obiectiv", ar trebui cel puțin să aducă laolaltă tot ceea ce toate celelalte sinteze anterioare au separat, şi anume omul şi realitatea?

Însă nu este aşa. Atât de puternic împământenită este clasificarea convențională ce separă psihologia de logică şi metafizică, încât însemnătatea filosofică a *Principiilor psihologiei* pare mai întâi să fi fost ascunsă cu succes de titlul cărții. Deşi toate temeliile pragmatismului lui James au fost stabilite şi toate metodele acestuia au fost ilustrate în *Psihologia* sa, aproape nimeni nu a privit această lucrare din punct de vedere filosofic. Lumea filosofică dormea în spatele meterezelor unui „sistem" în interiorul căruia Aparența era singura zestre a omului, în timp ce Realitatea era rezervată Absolutului. De aceea, tratatele filosofice explicite s-au prăbuşit în dogme instituite cu o repeziciune mult prea mare.

Poate că cel mai tonic aspect din filosofia lui James este perspectiva sa despre ce este şi ce înseamnă cu adevărat filosofia. Lucrarea sa, *Pragmatism*, începe în mod tipic cu un citat din Chesterton, care declară că „cel mai important şi practic lucru la un om este în continuare perspectiva sa despre univers. . . . Considerăm că întrebarea nu este dacă teoria cosmosului afectează lucrurile, ci dacă, pe termen lung, le afectează

altceva". Iar James susține paradoxul său cu explicația: „Filosofia care este atât de importantă în fiecare dintre noi nu e o chestiune tehnică, ci este sentimentul mai mult sau mai puțin conştient al sensului sincer şi adânc al vieții. Este doar parțial dobândită din cărți; reprezintă modul nostru individual de a vedea şi de a simți întreaga solicitare a cosmosului".

Aceste cuvinte pun în discuție concepția filosofică considerată sacră de marea majoritate a filosofilor profesionişti, care ar socoti subiectul lor degradat de orice condescendență față de *motivul* uman. Aceştia ar putea vorbi în tonuri întrucâtva incerte despre poziția rezervată eticii, dar, în ceea ce priveşte logica şi metafizica, ei susțin cu o mare demnitate şi siguranță că țelul nostru este pur impersonal şi „obiectiv", şi că nu are nimic de-a face cu viziunea personală sau chiar şi cu „paliativele practice" ale ştiinței umane. James i-a deranjat pe unii şi i-a atras pe ceilalți tocmai pentru că a venit cu ideea inovatoare de a refuza să trateze filosofia ca pe un amuzament nefolositor sau ca pe o „gimnastică intelectuală", şi a cerut în schimb să se întocmească o legătură rațională între „teoriile" susținute de filosofii profesionişti în amfiteatre şi credințele în funcție de care ființele umane trăiesc în lume.

Dar această nouă perspectivă asupra scopului filosofiei presupune şi reflectă o radicală schimbare de atitudine față de faptele psihologiei. James a pătruns pe un teren complet nou prin refuzul său de a accepta di-

lema preliminară conform căreia pentru a *înțelege* viața spirtului trebuie ca aceasta să fie redusă fie la un sistem de categorii intelectuale, fie la un set de principii mecanice. El nu preferă să o reducă la o serie de termeni străini. El are temeritatea să accepte viața conştientă prin prisma propriei ei evaluări – un *tertium quid* pe care psihologii şi filosofii luminați l-au considerat nedemn de o recunoaştere serioasă. A reprezentat un punct de vedere abandonat cu dispreț în mâinile romancierului, predicatorului religios şi omului de afaceri. Însă gândirea deconcentrant de non-euclidiană a pus cu îndrăzneală în discuție axioma intelectualistă conform căreia liniile paralele ale cunoaşterii şi acțiunii nu trebuie să se intersecteze niciodată. Ceea ce face ca *Principiile psihologiei* să fie un valoros manual de etică şi totodată de logică este faptul că James pare să fi înțeles la început în mod intuitiv[7] ceea ce mai târziu a afirmat în mod explicit, şi anume că acest dualism, imanent atât în monismul transcendent cât şi în empirismul lui Hume, această separare fatală între om ca cunoscător şi om ca făptuitor, va conduce în mod cert la un dezastru intelectual şi moral. Într-o lume în care simțirea şi voința umane nu sunt mai reale decât o peliculă de film, nici cunoaşterea umană nu poate ținti

---

[7] *Cf.* de ex., *op. cit.*, II, p. 321: „Pe scurt, voința şi credința, ce înseamnă o anumită relație între obiecte şi sine, sunt două nume ale aceluiaşi fenomen *psihologic*. Toate problemele pe care le pune una sunt puse şi de cealaltă".

spre altceva mai semnificativ decât mascarea realității interioare. Aceasta este remarcabil de simpla explicație a paradoxului aparent că devotamentul consistent față de idealul adevărului „pur teoretic" duce în cele din urmă la scepticismul absolut.

Este adevărat că admiterea faptului că *valorile* umane pătrund realitatea transformă în totalitate lumea „faptelor". „Valorile" pătrund în „fapte" şi le iau în posesie pe nesimțite şi nu pot fi scoase de exorcismul nici celei mai transcendentale terminologii. Dar această transformare este o revenire la natura umană. Este deschiderea către lumina familiară a zilei, pentru a lumina locurile întunecate unde sunt aşezate picioarele noastre.

Aşa cum este cu „faptele", tot aşa este şi cu „satisfacția intelectuală" pe care, intelectualismul este incapabil să o provoace. Principala critică adusă intelectualismului este că acesta nu a reuşit să explice în mod coerent ce se *înțelege* prin „satisfacție intelectuală". Acest curent pare să susțină (a) că adevărul este pentru noi ceea ce ne satisface intelectul; (b) că realitatea, ca atare, este totuşi indiferentă față de orice satisfacție pe care noi, ca indivizi, am putea să o simțim; (c) că aceste două propoziții sunt mutual explicative şi sunt identice.

Toată această problematică lipsită de realitate a „satisfacției pur intelectuale" nu ar trebui să ne mai împiedice să vedem dezvoltarea epistemologică pe care James a întreprins-o în *Voința de a crede.* El arată aici

că natura noastră emoțională funcționează de fapt ca un ghid către și ca un element constitutiv al ceea ce aclamăm ca fiind „adevăr", și că, dacă suntem destul de precauți, nu ne va induce în eroare. Fiindcă, așa cum știința naturală și-a dat seama cu mult timp în urmă, după ce a rătăcit multă vreme în deșertul dogmatismului *a priori* și a acceptat riscurile presupuse de „înșelăciunea simțurilor", perseverând pe calea experimentului, numai ceea ce nu duce nicăieri nu ne va duce pe un drum greșit. James a văzut de fapt că dreptul de a experimenta nu este monopolul științei naturale – că domeniul experimentului este coextensiv cu viața conștientă. Experiența este experimentare; și astfel James propune să extindă la adevăr *überhaupt* drepturile (și riscurile) adevărului științific.

În primă instanță, unii au interpretat acest lucru ca însemnând că orice credință am vrea să adoptăm este din acel moment stabilită ca fiind absolut adevărată. James a clarificat încă de la început distincția dintre voința (psihologică) de a crede pe care o descrie și dreptul logic de a crede pe care l-a fundamentat, punând accentul pe nevoia de a alege o „ipoteză vie" și de a asuma riscul greșelii. Cu alte cuvinte, *verificarea* particularității adevărului. Dar chiar și protestele sale neîncetate că o credință, pentru a fi adevărată, trebuie să funcționeze, nu au reușit să elimine „impresia" că atunci când a spus „să funcționeze", *trebuie* să fi zis de fapt „să fie plăcută".

Această ciudată interpretare greşită ilustrează atât îndepărtarea minții „filosofice" de spiritul investigației științifice, cât şi încăpățânarea prejudecăților pe care James căuta să le elimine. Ea trădează ideea fixă că singurul tip de adevăr care merită să fie luat în considerare este adevărul absolut, astfel încât fiecare nouă teorie a adevărului trebuie să născocească o nouă cursă infailibilă sub formă de „criteriu absolut" pentru capturarea acelei păsări legendare timide. Însă nu numai că James a fost astfel acuzat de lărgirea concepției despre adevăr, în interesul dogmei religioase, până când şi-a pierdut orice semnificație, dar a fost acuzat şi că a restrâns-o până când a fost redusă la un simbol al succesului lumesc – o interpretare care a avut cel puțin eleganța să admită că verificarea experimentală şi distincția dintre succes şi eşec sunt esențiale pentru această teorie.

Alții şi-au închipuit că teoria lui James despre corelația strânsă dintre adevărul „teoretic" şi cel „practic" este scepticism gol şi neruşinat. La care răspunsul este că „scepticismul" poate fi înțeles ca un reproş sau o condamnare în funcție de faptul dacă dă lecții de disperare sau de speranță, de moarte intelectuală sau de viață intelectuală. Nu există decât o singură formă de scepticism care este strict vorbind mortal. Este acel scepticism care defineşte adevărul în abstract, dar adaugă că numai Dumnezeu sau Absolutul poate şti ce

este, de fapt, adevărat. Este scepticismul care susține că ştie suficient de mult despre „natura adevărului" cât să ne convingă că adevărul însuşi se va afla întotdeauna dincolo de înțelegerea omului. Acest tip de scepticism, este rezultatul metafizicii idealiste, iar acesta este scepticismul de care ne eliberează concepția umanistă despre natura adevărului.

După cum am observat, în locul concepției evazive despre adevăr ca adevăr pur „obiectiv" şi „absolut", James propune adoptarea şi generalizarea perspectivei ştiințifice asupra adevărului, adevăr care să treacă testul experienței[8]. Dar verificarea nu este niciodată în forma sa cea mai simplă doar receptivitate pasivă, şi nu poate fi niciodată finală sau „absolută", deşi, din punct de vedere practic, poate să fie completă. Întotdeauna se pune problema succesului sau eşecului nostru comparativ în încercarea de a manipula *datele* experienței în interesul necesităților noastre vitale – necesități mult mai imperioase decât orice necesitate „pur logică". Cea de-a doua nu poate să funcționeze decât ca o servitoare, iar nu ca stăpână a celei dintâi. Această manipulare (sau „mutilare", după cum ar spune logica absolutistă) începe prin separarea *datelor generale* ale experienței în *date* mai mult sau mai puțin evidente. „Senzația pură"

[8] *Cf. op. cit.*, II, pp. 635-638 şi 665-669. „«Concepțiile» ştiințifice", spune James (p. 636), „trebuie să-şi dovedească valoarea prin «verificare». Acest test este totuşi cauza *păstrării* lor, iar nu a producerii lor".

şi „faptele brute" nu sunt decât ficţiuni metodologice evidente – a căror utilitate este foarte îndoielnică[9].

Dar, odată ce a respins distincţia *absolută* dintre „subiectiv" şi „obiectiv", care reprezintă drumul sigur către ruina filosofică – odată ce a admis un element „subiectiv" (adică uman) în inima adevărului –, odată ce a mers atât de departe, James nu va limita acest element la chestiunile ce au doar valoare corporală. Noi nu suntem asemenea fiarelor care pier: poate că fiarele însele nu sunt aşa. James ne invită să ne tratăm aspiraţiile morale şi religioase pe picior de egalitate cu categoriile ştiinţifice – şi anume ca ipoteze cu privire la posibilităţile modelării viitorului, ce pot fi verificate prin aplicarea lor. Desigur, dacă *nu* avem nevoi spirituale şi aspiraţii, *cadit quaestio*. În acest caz nu vor exista aventurări ale gândirii pe care să le verificăm.

James nu doreşte să ne impună viaţa morală sau religioasă prin constrângere logică, tot aşa cum nu ne împinge nici către satisfacerea nevoilor corporale sau către dorinţa de a avea cunoaştere ştiinţifică. Ceea ce spune este că, aşa cum voinţa de a trăi este cauza principală a întregii cunoaşteri reale, tot aşa *tipul* de viaţă pe care dorim să o trăim trebuie să determine „teoria noastră despre cosmos"[10]. Cu alte cuvinte o teorie despre cosmos nu are o semnificaţie reală dacă nu este *de*

[9] *Principiile psihologiei*, I, p. 224; II, pp. 3-9 („Funcţia cognitivă a senzaţiei").
[10] *Cf. Principiile psihologiei*, II, 296-298.

asemenea un mod de viață. Credința fără fapte nu este nici măcar credință. Iar credința la care James susține că avem dreptul nu trebuie să fie negare a îndoielii, ci curajul care este dispus să se confrunte cu riscuri reale. Astfel, unul din marile merite ale lui James în materie de etică este acela că a făcut din virtutea curajului temelia întregii vieți a omului, atât morale cât şi intelectuale.

Comentariul de mai sus referitor la ceea ce James însuşi pare să fi considerat drept cel mai important aspect al filosofiei sale nu urmăreşte să poziționeze filosofia sa dincolo de orice dispută, ci mai curând să indice cât de apropiată este de simțul comun şi cât de evident se opune unei serii întregi de concepții filosofice împietrite.

Nu am spus nimic despre concepția lui James cu privire la continuitatea conştiinței, natura voinței, pluralism, nemurire – lista lucrurilor nediscutate putând fi extinsă indefinit. Am încercat să-mi îndrept atenția asupra noutății esențiale a atitudinii sale generale cu privire la „problemele filosofiei" – şi anume concepția sa că filosofia în general nu are alt sens decât acela de efort de a aduce unitate în viața omului aşa cum aceasta este văzută de el însuşi. Atingerea unei astfel de unități a constituit singurul ideal de consistență considerat de James un țel care merită să fie avut în vedere şi că fidelitatea față de acest țel reprezintă singurul tip de consistență activă de care filosoful are dreptul să fie mândru.

Până la urmă, James ar putea să se mulțumească să-şi bazeze renumele câştigat pe faptul că a transformat întrebarea „Ce face cunoaşterea posibilă?" în întrebarea „Ce face cunoaşterea credibilă şi comportamentul posibil?" Iată ceea ce în istoria filosofiei se va şti că este Răspunsul dat de James lui Kant; şi există unii care cred că va face mai multă epocă decât Răspunsul irelevant dat de Kant lui Hume. Într-un cuvânt, James se poate lăuda cu gloria că a fost primul care a ghicit Secretul Omului Simplu şi că a slujit dorinței acestuia de a avea o cunoaştere care este relevantă pentru acțiune şi pentru viață.

Howard V. Knox

VOINȚA DE A CREDE[1]

În recent publicata *Viață* de Leslie Stephen se găsește o relatare despre școala pe care fratele său, Fitzjames, a frecventat-o când era copil. Profesorul, un anume dl. Guest, obișnuia să vorbească cu elevii săi în felul următor: „Gurney, care este diferența dintre justificare și sanctificare? Stephen, dovedește omnipotența lui Dumnezeu!" etc. În mijlocul liber-cugetării și nepărtinirii harvardiene, suntem înclinați să ne închipuim că, aici, în marele vostru Colegiu ortodox, conversațiile continuă să se desfășoare cumva în această ordine. Și ca să vă arăt că noi, la Harvard, nu ne-am pierdut interesul pentru aceste subiecte vitale, am adus cu mine în această seară ceva asemănător cu o predică despre justificarea prin credință ca să v-o citesc – adică un eseu despre justificarea credinței, o apărare a dreptului nostru de a adopta o atitudine de credință în chestiunile religioase, în pofida faptului că intelectul nostru

---

[1] O cuvântare adresată Cluburilor de filosofie ale universităților Yale și Brown. Publicată în revista *New World*, 1896.

strict logic ar putea să nu fi fost convins. În consecință, titlul lucrării mele se numeşte „Voința de a crede".

De multă vreme am susținut înaintea studenților mei caracterul legitim al credinței adoptate în mod voluntar; dar de îndată ce au fost pătrunşi de spiritul logic, ei au refuzat de regulă să admită îndemnul meu de a fi corecți din punct de vedere filosofic, cu toate că, de fapt, ei înşişi erau plini până la refuz de o credință sau alta. Totuşi, sunt totodată atât de profund convins că poziția mea este corectă, încât invitația dumneavoastră mi s-a părut un bun prilej pentru a-mi clarifica şi mai mult afirmațiile. Poate că mințile dumneavoastră vor fi mai deschise decât mințile celor cu care am avut de-a face până acum. Voi folosi cât mai puțini termeni tehnici, deşi trebuie să încep prin stabilirea unor delimitări tehnice care ne vor fi de folos în cele din urmă.

I

Să numim *ipoteză* orice lucru care ar putea fi sugerat credinței noastre; şi, aşa cum electricienii vorbesc despre fire vii şi fire moarte, tot aşa să vorbim şi noi despre o ipoteză, numind-o *vie* sau *moartă*. O ipoteză vie este cea care se arată ca o posibilitate reală pentru cel căruia îi este propusă. Dacă vă cer să credeți în Mahdi, această idee nu stabileşte nici o legătură electrică cu natura dumneavoastră – refuză să scoată vreo scânteie de credibilitate. Ca ipoteză, este complet

moartă. Pentru un arab însă (chiar dacă nu este unul din adepții lui Mahdi), această ipoteză se numără printre posibilitățile minții lui: este vie. Asta ne arată că însușirea de a fi moartă și cea de a fi vie ale unei ipoteze nu sunt proprietăți intrinsece, ci relații față de gânditorul individual. Ele sunt măsurate în funcție de dispoziția (*willingness*) sa de a acționa. Maximul de viață al unei ipoteze înseamnă dispoziția de a acționa în mod irevocabil. Practic aceasta înseamnă credință. Însă există o tendință de a crede oriunde se găsește și cea mai mică dispoziție de a acționa.

Mai departe, să numim hotărârea între două ipoteze *opțiune* – 1. *vie* sau *moartă;* 2. *forțată* sau *evitabilă;* 3. *importantă* sau *trivială;* iar aici opțiunea forțată, vie și importantă am putea să o numim opțiune *autentică.*

1. O opțiune vie este cea în care ambele ipoteze sunt vii. Dacă eu îți spun „Fii teozof sau fii mahomedan", aceasta este probabil o opțiune moartă, fiindcă, pentru tine, nici una dintre ipoteze nu are șanse să fie vie. Dar dacă spun: „Fii agnostic sau fii creștin", situația este alta: fiind educat în felul în care ești, ambele ipoteze fac o trimitere, oricât de mică, la credința ta.

2. Apoi, dacă îți spun: „Alege între a ieși cu umbrelă sau fără umbrelă", eu nu îți ofer o opțiune autentică, fiindcă nu este forțată. Ai putea foarte ușor să o eviți stând în casă. Tot așa, dacă îți spun „Iubește-mă sau urăște-mă", „Spune că teoria mea este fie adevărată, fie falsă", opțiunea ta este evitabilă. Ai putea să ră-

mâi indiferent față de mine, fără să mă iubești sau să mă urăști, și ai putea refuza să îți spui părerea despre teoria mea. Dar dacă spun „Acceptă acest adevăr sau nu-l accepta", te pun în contextul unei opțiuni forțate, fiindcă nu există nici o poziție în afara acestei alternative. Orice dilemă bazată pe o disjuncție logică completă, fără nici o posibilitate de a nu alege, este o opțiune forțată.

3. În fine, dacă aș fi dr. Nansen și ți-aș propune să te alături expediției mele la Polul Nord, opțiunea ta ar fi importantă; fiindcă aceasta ar putea fi singura ta oportunitate asemănătoare, iar alegerea ta fie te va exclude total de la tipul de nemurire presupusă de Polul Nord, fie îți va da cel puțin șansa să ai acces la ea. Cel care refuză să accepte o oportunitate unică pierde premiul tot atât de sigur ca în cazul în care ar fi încercat și ar fi pierdut. *Per contra,* opțiunea este trivială când oportunitatea nu este unică, când miza este nesemnificativă sau când decizia este reversibilă dacă mai târziu se dovedește neînțeleaptă. Astfel de opțiuni triviale sunt abundente în viața științifică. Un chimist descoperă o ipoteză destul de vie pentru a petrece un an verificând-o: el crede în ea într-o astfel de măsură. Dar dacă experimentele sale se dovedesc neconcludente, el este împăcat cu pierderea de timp, fiindcă nu s-a întâmplat nimic rău.

Discuția noastră va fi ușurată dacă vom reține foarte bine aceste distincții.

II

Următoarea problemă pe care o vom discuta este psihologia propriu-zisă a opiniei umane. Atunci când privim anumite fapte, pare ca şi cum natura noastră pasională şi voliţională se află la rădăcina tuturor convingerilor noastre. Când îi privim pe ceilalţi, pare ca şi cum aceştia nu ar mai putea face nimic de îndată ce intelectul şi-a spus cuvântul. Să abordăm mai întâi ultimele fapte.

Nu pare a fi un lucru în mod clar absurd să spunem că opiniile noastre pot fi modificare după voinţă? Poate voinţa noastră să ajute sau să blocheze intelectul în perceperea adevărului? Am putea noi, doar dorind acest lucru, să credem că existenţa lui Abraham Lincoln este un mit şi că portretele care îl înfăţişează în *McClure's Magazine* aparţin altcuiva? Putem noi, prin vreun efort de voinţă sau printr-o putere a dorinţei de a fi adevărat, să credem că ne este bine când urlăm de dureri reumatice sau să fim siguri că suma celor două monezi de un dolar din buzunarul nostru trebuie să fie de o sută de dolari? Putem *spune* oricare din aceste lucruri, dar suntem absolut incapabili să le credem. Exact din astfel de lucruri este alcătuită întreaga structură a adevărurilor pe care le credem – stări de fapt, imediate sau îndepărtate, aşa cum spunea Hume, şi relaţii între idei, care sunt acolo sau nu sunt acolo pentru noi dacă

le vedem astfel, şi care dacă nu sunt acolo nu pot fi puse acolo de vreo acţiune care este a noastră.

În *Cugetările* lui Pascal se găseşte un pasaj cunoscut în literatură drept pariul lui Pascal. Aici, filosoful francez încearcă să ne oblige să acceptăm creştinismul raţionând ca şi cum preocuparea noastră pentru adevăr seamănă cu preocuparea pentru mizele dintr-un joc de noroc. Traduse liber, cuvintele sale sunt acestea: Trebuie fie să crezi, fie să nu crezi că Dumnezeu există – ce vei alege? Raţiunea ta omenească nu poate decide. Între tine şi natura lucrurilor are loc un joc care, la ziua judecăţii, va da la iveală cap sau pajură. Cântăreşte ce câştigi şi ce pierzi dacă pariezi tot ce ai pe cap sau pe existenţa lui Dumnezeu; dacă câştigi în acest caz, te alegi cu fericirea veşnică; dacă pierzi, de fapt nu pierzi nimic. Dacă în acest pariu ar exista o infinitate de şanse dintre care numai una pentru Dumnezeu, tot va trebui să mizezi totul pe Dumnezeu; căci, deşi astfel rişti în mod cert o pierdere finită, orice pierdere finită este rezonabilă, chiar şi una certă, dacă există chiar şi posibilitatea unui câştig infinit. Du-te aşadar şi ia apă sfinţită şi ascultă misele; credinţa va veni şi îţi va marca conştiinţa - *Cela vous fera croire et vous abêtira*. De ce să nu faci astfel? În definitiv, ce ai de pierdut?

Aveţi probabil senzaţia că atunci când credinţa religioasă se exprimă astfel, adică în limbajul mesei de joc, acesteia îi sună ultimele trâmbiţe. Desigur, propria credinţă a lui Pascal în mise şi în apa sfinţită avea cu

totul alte obârşii, iar acest celebru pasaj din cartea sa este doar un argument adresat altora, o ultimă înarmare disperată împotriva împietririi inimii necredincioase. Avem sentimentul că credinței în mise şi în apă sfințită, adoptată în mod intenționat după un astfel de calcul mecanic, i-ar lipsi sufletul lăuntric al realității credinței; iar dacă ne-am afla noi înşine în locul divinității, am fi găsit probabil o plăcere specială în a le interzice credincioşilor de acest fel accesul la răsplata infinită. Este evident că dacă nu ar exista o tendință preexistentă de a crede în mise şi în apă sfințită, opțiunea oferită voinței de către Pascal nu este o opțiune vie. În mod cert, nici un turc nu s-a dus vreodată la slujbă şi nu a luat apă sfințită în funcție de aceste considerente; şi chiar pentru noi, protestanții, aceste mijloace de mântuire par să fie nişte imposibilități atât de mari încât logica lui Pascal, folosită în mod special pentru acestea, ne lasă indiferenți. Tot atât de bine Mahdi ar putea să ne scrie următoarele: „Eu sunt Cel Aşteptat, pe care Dumnezeu l-a creat în strălucirea sa. Veți fi infinit de fericiți dacă veți mărturisi pentru mine, altfel nu veți mai avea acces la lumina soarelui. Cântăriți aşadar câştigul vostru infinit dacă am dreptate față de sacrificiul vostru finit dacă nu am dreptate!" Logica sa ar semăna cu logica lui Pascal. Dar o va folosi în zadar la adresa noastră, fiindcă ipoteza pe care o oferă este moartă. În noi nu există nici o tendință de a acționa în conformitate cu ea.

Ideea de a crede prin propria voliţiune, dintr-un anumit punct de vedere, pare să fie pur şi simplu prostească. Iar, dintr-un alt punct de vedere, este mai rău decât prostească, este chiar mârşavă. Când ne îndreptăm privirea spre edificiul magnific al ştiinţelor fizice şi vedem cum a fost durat, câte mii de vieţi morale dezinteresate stau îngropate la temeliile acestuia, câtă răbdare şi amânare, câtă înăbuşire a priorităţilor, câtă supunere în faţa legilor glaciale ale faptelor exterioare sunt sădite în pietrele şi mortarul acestuia, cât de impersonal se înalţă în măreţia sa – cât de sucit şi vrednic de dispreţ pare să fie atunci orice sentimentalist mărunt care scoate cercuri de fum şi se preface că hotărăşte lucruri în funcţie de visul său particular! Ne putem întreba dacă cei crescuţi la şcoala severă şi bărbătească a ştiinţei ar trebui să vădească un asemenea subiectivism? Întregul sistem de loialităţi care se dezvoltă în şcolile de ştiinţă se opun tolerării acesteia, astfel încât este ceva firesc ca cei ce au fost cuprinşi de febra ştiinţifică să treacă în extrema opusă şi să scrie uneori ca şi cum intelectul incoruptibil şi fidel ar trebui să prefere amărăciune şi intoleranţă în locul inimii aflată în cupa ei.

Sufletul mi se-ntăreşte când ştiu
Că, deşi pieri-voi, acesta-i Adevărul –

cântă Clough, în timp ce Huxley exclamă: „Singura mea mângâiere stă în gândul că, oricât de rău le va fi urma-

șilor mei, atât timp cât țin cont de regula clară de a nu se preface că cred în ceea ce nu au nici un motiv să creadă, fiindcă ar putea fi în avantajul lor să se prefacă astfel [cuvântul «prefacă» este desigur redundant aici], ei nu vor fi atins cea mai mare adâncime a nemuririi". Iar acel *enfant terrible* Clifford scrie:

> Credința este întinată atunci când este lăsată pe seama unor afirmații nedovedite şi necontestate pentru alinarea şi plăcerea privată a credinciosului. . . . Ar merita să fie bine tratat de semenii săi în această privință orice om care va păzi puritatea credinței sale cu fanatism şi mare grijă, ca nu cumva să se întemeieze vreun moment pe un obiect nedemn şi să capete o pată care nu mai poate fi ştearsă. . . . Dacă o credință a fost acceptată pe temeiuri insuficiente [chiar dacă credința este adevărată, după cum explică însuşi Clifford pe aceeaşi pagină] plăcerea este furată. . . . Este un păcat fiindcă este furată ca o sfidare a datoriei noastre față de omenire. Datoria pe care o avem este să ne păzim de astfel de credințe ca de o molimă care ar putea în scurt timp să ne cuprindă corpul şi apoi să se răspândească în tot oraşul. . . . este întotdeauna, oriunde şi pentru oricine greşit să creadă ceva fără a avea argumente suficiente.

III

Toate aceste afirmații ni se par sănătoase, chiar şi exprimate, cum este cazul lui Clifford, cu atât de mult

patos în voce. În privința încrederilor noastre, liberul arbitru şi simpla dorire par, într-adevăr, să fie a cincea roată de la căruță. Totuşi, dacă va presupune cineva de acum înainte că, după ce dorința, voința şi alegerea sentimentală au prins aripi, va rămâne înțelegerea intelectuală sau că rațiunea pură este cea care ne va stabili opiniile, acela ar zbura direct între dinții faptelor.

Natura noastră voitoare nu poate readuce la viață decât ipotezele noastre moarte deja. Însă ceea ce le-a făcut să fie moarte pentru noi constituie în mare parte o acțiune anterioară a naturii noastre voitoare de un tip opus. Atunci când spun „natură voitoare" nu mă refer numai la acele volițiuni intenționate cum sunt cele care au statornicit deprinderi de credință de care nu putem scăpa – ci mă refer la toți acei factori de credință precum frica şi speranța, prejudecata şi pasiunea, mimetismul şi partizanatul, circum-presiunea castei sau a grupului. De fapt, noi ne dăm seama că deja credem şi nu ştim cum şi de ce. Balfour numeşte „autoritate" toate acele influențe născute dintr-un climat intelectual care fac ipotezele să fie posibile sau imposibile, vii sau moarte, pentru noi.

Aici, în sala aceasta, noi toți credem în molecule şi în conservarea energiei, în democrație şi în progresul necesar, în creştinismul protestant şi în datoria de a lupta pentru „doctrina nemuritorului Monroe", toate fără nici un argument care merită să fie numit astfel.

Nu pătrundem aceste chestiuni cu mai multă, ba chiar poate cu mai puțină, înțelegere lăuntrică decât oricare persoană care nu crede în ele. Neconvenționalitatea celui care nu crede ar putea avea unele temeiuri pe care își bazează concluziile; însă, în cazul nostru, nu înțelegerea, ci *prestigiul* opiniilor face ca scânteia să sară din ele şi să aprindă revistele credinței. Rațiunea noastră este satisfăcută, în nouă sute nouăzeci şi nouă de cazuri din fiecare o mie dintre noi, dacă poate găsi câteva argumente suficiente pentru a fi recitate în cazul în care credulitatea noastră este criticată de către altcineva. Credința noastră este credință în credința altcuiva, iar în cazurile cele mai importante aşa se întâmplă de cele mai multe ori. De pildă, credința noastră în adevăr, că există un adevăr şi că mintea noastră şi adevărul sunt făcuți unul pentru celălalt – ce altceva este decât o afirmare pătimaşă a dorinței, în care sistemul nostru social ne susține?

Noi vrem să avem un adevăr; vrem să credem că experimentele, studiile şi discuțiile noastre trebuie să ne pună într-o poziție din ce în ce mai bună față de el; şi suntem de acord să ducem până la capăt disputele din viața noastră cugetătoare mergând pe aceste linii. Dar dacă suntem întrebați de un sceptic pyrrhonian *cum de ştim* toate acestea, va putea logica noastră să dea un răspuns? Nu! nu poate cu certitudine. Nu este decât o volițiune împotriva altei volițiuni – noi, voind

să ne trăim viața conform unei încrederi sau presupuneri pe care el, la rândul său, nu doreşte să o adopte[2].

De regulă, nu ne încredem în toate acele fapte şi teorii care nu ne sunt de folos. Emoțiile cosmice ale lui Clifford nu au ce să facă cu sentimentele creştine. Huxley atacă episcopii fiindcă sacerdoțiul nu are nici un sens în planul său de viață. (Cardinalul) Newman, dimpotrivă, se dedică romano-catolicismului şi găseşte tot felul de motive pentru a rămâne acolo, fiindcă un sistem sacerdotal este pentru el o nevoie organică şi o încântare.

De ce sunt atât de puțini „oameni de ştiință" care să fie interesați de dovezile în favoarea aşa-numitei telepatii? Fiindcă, aşa cum mi-a spus la un moment dat un biolog renumit, ei cred că, şi în cazul în care telepatia ar fi adevărată, oamenii de ştiință ar trebui să se reunească pentru a o suprima şi ascunde. Acest fenomen ar strica uniformitatea Naturii şi tot felul de alte lucruri fără de care oamenii de ştiință nu pot merge mai departe. Dar dacă unui astfel de om i s-ar arăta ce ar putea *face* cu telepatia ca om de ştiință, nu numai că ar cerceta dovezile, ba chiar le-ar considera suficiente. Chiar această lege pe care logicienii ne-ar impune-o – dacă îi pot numi logicieni pe cei care ar exclude de aici natura noastră voitoare – nu se bazează pe altceva decât pe dorința lor naturală de a exclude toate elementele

---

[2] Cf. admirabila pagină 310 din S. H. Hodgson, *Time and Space*, Londra, 1865.

pe care, în calitatea lor profesională de logicieni, nu le pot folosi.

Aşadar, este evident că natura noastră non-intelectuală este cea care ne influențează convingerile. Există unele tendințe şi volițiuni pasionale care se manifestă înainte şi altele care se manifestă după credință, şi numai ultimele vin la spartul târgului; şi nu vin prea târziu decât atunci când operația pasională anterioară merge deja în direcția lor. Argumentul lui Pascal, în loc să fie neputincios, pare în acest caz un argument decisiv şi este ultima lovitură necesară pentru a completa credința noastră în mise şi în apa sfințită. Starea lucrurilor este evident departe de a fi simplă, iar înțelegerea şi logica pure, indiferent ce ar face în mod ideal, nu sunt singurele lucruri care ne generează cu adevărat propriile noastre credințe.

IV

Recunoscând această stare încâlcită de lucruri, următoarea noastră datorie este să ne întrebăm dacă este pur şi simplu reprobabilă şi patologică sau dacă, dimpotrivă, trebuie să o tratăm ca pe un element normal al deciziilor noastre. Teza pe care o apăr este, pe scurt, aceasta: *Natura noastră pasională nu doar că poate în mod legitim dar şi trebuie să hotărască asupra unei opțiuni în privința propozițiilor de fiecare dată când există o opțiune autentică care, în virtutea propriei naturi, nu poate*

fi aleasă pe temeiuri intelectuale; fiindcă faptul de a spune în aceste circumstanțe „Nu lua o hotărâre, ci lasă problema deschisă" este în sine o decizie pasională – la fel ca decizia pentru da sau nu – şi este însoțit de acelaşi risc de a pierde adevărul. Am credința că această teză, atât de abstract exprimată acum, se va clarifica în curând. Dar trebuie mai întâi să abordez câteva chestiuni preliminare.

V

Se va observa că în această discuție ne aflăm pe un teren „dogmatic" – un teren, vreau să spun, care exclude scepticismul filosofic sistematic. Intenția noastră este să enunțăm postulatul potrivit căruia există adevăr şi că destinul minților noastre este acela de a-l realiza, postulat pe care scepticul nu-l va enunța. Prin urmare, în acest punct, ne separăm complet de sceptic. Însă credința că adevărul există şi că mințile noaste îl pot găsi poate fi susținută în două feluri. Putem vorbi despre modul *empirist* şi modul *absolutist* de a crede în adevăr. Absolutiştii spun în această privință nu doar că putem atinge cunoaşterea adevărului, dar şi că putem *şti când* am ajuns la cunoaşterea acestuia; în timp ce empiriştii consideră că, deşi probabil îl vom atinge, nu putem şti cu siguranță când. A *şti* este un lucru şi a şti cu certitudine *că* ştim este un alt lucru. Am putea susține că primul este posibil fără al doilea; de aceea, empiriştii şi absolutiştii, deşi nici unul din-

tre ei nu este sceptic în sensul filosofic obişnuit al termenului, manifestă grade foarte diferite de dogmatism în viețile lor.

Dacă aruncăm o privire asupra istoriei opiniilor, observăm că tendința empiristă a fost predominantă mai ales în ştiință, în timp ce tendința absolutistă s-a manifestat liber în filosofie. Într-adevăr, tipul caracteristic de fericire pe care îl oferă filosofiile a constat în principal în convingerea simțită de fiecare şcoală sau sistem succesiv că a atins nivelul maxim de certitudine. „Alte filosofii sunt culegeri de opinii, majoritatea false; filosofia *mea* oferă pentru totdeauna un teren stabil" – cine nu recunoaşte aici ideea fundamentală a oricărui sistem care îşi merită numele? Un sistem, ca să fie sistem, trebuie să fie un sistem *închis*, modificabil poate într-un detaliu sau altul, dar niciodată în trăsăturile sale esențiale!

Ortodoxia scolastică, la care trebuie întotdeauna să apelăm dacă vrem să găsim afirmații perfect clare, a elaborat foarte frumos această convingere absolutistă într-o doctrină a „dovezilor obiective". Dacă, de pildă, nu pot să mă îndoiesc că eu exist acum, că doi este mai mic decât trei sau că dacă toți oamenii sunt muritori atunci sunt şi eu muritor, se întâmplă fiindcă lucrurile acestea luminează intelectul meu în mod irezistibil.

Temeiul final al acestor dovezi obiective pe care anumite propoziții îl posedă este *adaequatio intellectus nostri cum re*. Certitudinea pe care o aduce presupune o

aptitudinem ad extorquendum certum assensum din partea adevărului considerat, iar din partea subiectului o *quietem in cognitione* de îndată ce obiectul este perceput mental, care nu lasă în urmă nici o posibilitate de îndoială; iar în tot acest schimb nu operează altceva decât *entitas ipsa* a obiectului şi *entitas ipsa* a minții. Nouă, gânditorilor moderni mocăiți, nu ne place să vorbim în latină; într-adevăr, nu ne place să vorbim în grupuri de termeni, dar, în definitiv, propria noastră stare mentală este cam de acest fel de fiecare dată când ne abandonăm pe noi înşine în lipsa oricărui spirit critic: Voi credeți cum şi eu cred în dovezi obiective. Despre unele lucruri avem senzația că suntem siguri: ştim şi ştim că ştim. Există ceva care se declanşează înăuntrul nostru, o sonerie care arată ora doisprezece atunci când brațele ceasului nostru mental au străbătut cadranul şi s-au întâlnit la ora meridiană. Cei mai mari empirişti dintre noi sunt empirişti doar prin reflecție: atunci când se lasă în seama instinctelor, aceştia dogmatizează asemenea unor papi infailibili. Când clifforzii ne spun cât de păcătos este să fim creştini bazându-ne pe astfel de „dovezi insuficiente", insuficiența este de fapt ultimul lucru pe care îl au în vedere. Pentru ei, dovezile sunt absolut suficiente, numai că în sens opus. Aceştia cred atât de mult într-o ordine anti-creştină a universului încât nu există nici o opțiune vie: creştinismul este o ipoteză moartă încă de la început.

VI

Dar acum, din moment ce suntem cu toții astfel de absolutiști din instinct, ce ar trebui să facem cu acest fapt în calitatea noastră de oameni preocupați de filosofie? Să-l adoptăm și să-l susținem? Sau să-l tratăm ca pe o slăbiciune a firii noastre de care trebuie să ne eliberăm dacă putem?

Cred cu sinceritate că a doua este singura cale pe care o putem urma în calitate de persoane reflexive. Dovezile obiective și certitudinea sunt fără îndoială idealuri foarte bune cu care ne putem juca, dar unde se găsesc ele pe această planetă luminată de lună și plină de vise? Eu însumi sunt așadar un empirist desăvârșit în privința teoriei mele despre cunoașterea umană. Desigur, trăiesc conform credinței practice potrivit căreia trebuie să experimentăm și să cugetăm asupra experienței noastre, fiindcă numai așa opiniile noastre se pot adeveri tot mai mult. Dar faptul de a susține oricare dintre aceste opinii – nu mă interesează care dintre ele – ca și cum nu ar putea fi niciodată reinterpretată sau corectată, consider că este o atitudine extrem de greșită și consider că întreaga istorie a filosofiei mă va confirma. Nu există decât un singur adevăr absolut cert, iar acesta este adevărul pe care însuși scepticismul pyrrhonian îl lasă în picioare – adevărul că fenomenul prezent de conștiință există.

Acesta este însă doar punctul de plecare al cunoaşterii, doar recunoaşterea unui lucru despre care să se filosofeze. Diferitele filosofii nu sunt decât diferite încercări de a exprima ce este acest lucru cu adevărat. Iar dacă ne întoarcem la bibliotecile noastre, cât dezacord mai descoperim! Unde să găsim un răspuns în mod cert adevărat? În afară de propozițiile abstracte comparative (precum doi şi cu doi este acelaşi lucru cu patru), propoziții care nu ne spun nimic de unele singure despre realitatea concretă, nu găsim nici o propoziție care să fi fost vreodată considerată de cineva ca fiind atât de certă încât să nu fie catalogată falsă sau al cărei adevăr să nu fi fost pus la îndoială de vreo persoană. Transcenderea axiomelor geometriei, nu în glumă, ci cu seriozitate, de către unii dintre contemporanii noştri (precum Zöllner şi Charles H. Hinton) şi respingerea întregii logici aristotelice de către hegelieni sunt exemple grăitoare.

Nu a existat niciodată un acord asupra vreunui test concret cu referire la ceea ce este adevărat. Unii situează în afară criteriul momentului percepției, aşezându-l în revelație, în *consensus gentium*, în instinctele inimii sau în experiența sistematizată a speciei. Alții fac din momentul perceptiv propriul său test – Descartes, de pildă, cu ideile sale clare şi distincte garantate de adevărul existenței lui Dumnezeu; Reid cu „simțul comun"; şi Kant cu formele sale de judecată sintetică *a priori*. Imposibilitatea de concepere a contrariului; ca-

pacitatea de a fi verificat prin simțuri; posesia unei unități sau auto-raportări organice complete, realizate atunci când un lucru își este propria ordine – toate acestea sunt standarde care au fost folosite la rândul lor. Mult lăudata dovadă obiectivă nu se regăsește niciodată aici în toată gloria ei; este o simplă aspirație sau *grenzbegriff* ce marchează idealul infinit de îndepărtat al sferei gândirii din viața noastră. A susține că anumite adevăruri au această caracteristică înseamnă pur și simplu a spune că în momentul când le considerați adevărate și ele *sunt* adevărate, atunci dovada lor este obiectivă, altfel nu este de acest fel. Dar, practic, propria convingere că dovezile după care ne ghidăm sunt cu adevărat obiective nu este decât încă o opinie subiectivă care se adaugă celorlalte. Iată de ce opiniile susținute de dovezile obiective și certitudinea absolută sunt atât de contradictorii!

Lumea este rațională de la un capăt la altul – existența acesteia este un fapt brut ultim; există un Dumnezeu personal – un Dumnezeu personal este de neconceput; există o lume fizică extra-mentală cunoscută în mod direct – mintea nu își poate cunoaște decât propriile idei; există un imperativ moral - obligația nu este decât rezultatul dorințelor; în fiecare există un principiu spiritual permanent – nu există decât stări mentale schimbătoare; există un șir nesfârșit de cauze – există o cauză primă absolută; un Unu prim – o Multitudine primă; o continuitate universală – o discontinuitate

esențială a lucrurilor; o infinitate – nici o infinitate. Este asta – este cealaltă; nu există nimic pe care cineva să nu-l fi considerat ca fiind absolut adevărat, în timp ce seamănul său să-l fi considerat absolut fals; şi nici măcar unul dintre aceşti absolutişti nu pare să se fi gândit că problema ar putea fi de fiecare dată una esențială şi că intelectul, chiar şi cu adevărul la îndemână, ar putea să nu aibă nici un semnal infailibil care să-i spună dacă este adevărul sau nu. Când ne amintim că cea mai izbitoare aplicație practică în realitatea vieții a doctrinei certitudinii obiective a fost reprezentată de activitățile conştiincioase ale Sfântului Oficiu al Inchiziției, ne simțim tot mai puțin tentați să privim cu respect această teorie.

Dar vă rog să observați că atunci când, ca empirişti, renunțăm la doctrina certitudinii obiective, nu renunțăm astfel şi la căutarea sau speranța adevărului însuşi. Încă ne sprijinim credința pe existența acestuia şi credem în continuare că ne raportăm din ce în ce mai bine la el continuând să rulăm sistematic experiențe şi să gândim. Lucrul care ne deosebeşte cel mai mult de scolastici stă în modul în care ne orientăm. Forța sistemului lor stă în principiile, în originea, în *terminus a quo* al gândirii lor; în cazul nostru, forța stă în rezultat, în consecință, în *terminus ad quem*. Nu contează de unde vine, ci încotro duce. Pentru un empirist, nu are importanță de unde îşi extrage ipoteza şi nici prin ce metode; ar putea să fie şoptită de pasiune sau sugerată

de întâmplare; dar dacă întregul curent al gândirii continuă să o confirme, el atunci înțelege că ipoteza respectivă este adevărată.

VII

Încă un punct, mic dar important, şi am încheiat cu preambulul. Există două modalități de a privi datoria pe care o avem în ceea ce priveşte opinia – modalități total diferite şi totuşi modalități a căror diferență teoria cunoaşterii se pare că până acum nu a avut-o în vedere. *Trebuie să cunoaştem adevărul;* şi *trebuie să evităm eroarea* – acestea sunt primele noastre porunci mari în calitate de cunoscători în devenire; dar ele nu reprezintă două modalități de a afirma aceeaşi poruncă, ci sunt două legi separabile. Deşi, atunci când credem adevărul *A*, s-ar putea întâmpla, ca o consecință incidentală, să evităm să credem falsitatea *B*, nu înseamnă că, în cazul în care nu vom crede *B*, vom crede neapărat *A*. Scăpând de *B*, am putea să ajungem să credem alte falsități, *C* sau *D*, la fel de rele ca şi *B;* sau am putea scăpa de *B* fără să mai credem nimic, nici măcar *A*.

Credeți adevărul! Evitați eroarea! – acestea, se poate vedea, sunt două legi cu un conținut diferit, iar alegând dintre ele am putea ajunge să ne colorăm diferit propria viață intelectuală. Am putea să considerăm căutarea adevărului de primă importanță, iar evitarea greşelii ca pe ceva secundar, sau am putea da o impor-

tanță mai mare evitării erorii şi am putea lăsa adevărul să-şi încerce norocul. Clifford, în pasajul citat mai sus, ne îndeamnă să alegem a doua variantă. Nu credeți nimic, ne spune el, țineți-vă mai degrabă mintea în suspensie decât să vă supuneți riscului groaznic de a crede minciuni cufundând-o în dovezi insuficiente. Dumneavoastră, pe de altă parte, ați putea să considerați că riscul de a cădea în eroare nu este mare lucru în comparație cu binecuvântările cunoaşterii reale, şi sunteți mai degrabă pregătiți să vă înşelați de nenumărate ori în cercetările voastre decât să amânați la nesfârşit şansa de a avea dreptate.

Mie însumi mi se pare imposibil să accept propunerea lui Clifford. Trebuie să ținem minte că aceste sentimente de datorie față de adevăr sau eroare nu sunt decât expresii ale vieții noastre pasionale. Din punct de vedere biologic, mințile noastre sunt la fel de capabile să producă falsitate pe cât sunt de capabile să producă adevăr, iar cel ce spune: „Mai bine fără credință pentru totdeauna decât să credem într-o minciună!", nu face decât să manifeste propria sa frică interioară față de posibilitatea de a se înşela. El ar putea să aibă o atitudine critică față de multe dintre dorințele şi temerile sale, însă acestei frici i se supune cu slugărnicie. El nu-şi poate închipui pe cineva care să pună la îndoială forța constrângătoare a acesteia. În ceea ce mă priveşte, mă tem şi eu de posibilitatea de a mă înşela, însă cred că unui om i se pot întâmpla lucruri mult mai

rele în această lume decât posibilitatea de a se înşela: astfel, îndemnul lui Clifford are pentru urechile mele un sunet total fantastic. Este ca şi cum un general le-ar spune soldaților săi că este mai bine să nu intre niciodată în luptă decât să rişte şi cea mai mică rană. Nu aşa sunt câştigate victoriile împotriva duşmanului sau asupra naturii. Erorile noastre nu sunt desigur nişte lucruri atât de solemne. Într-o lume în care suntem atât de siguri că le provocăm în pofida tuturor precauțiilor luate, o oarecare uşurătate a inimii pare să fie mai sănătoasă decât toată această stare de nervozitate excesivă care vine din partea lor. În orice caz, această uşurătate pare să fie cel mai potrivit lucru pentru filosoful empirist.

VIII

Şi acum, după toată această introducere, să abordăm direct problema în discuție. Am spus şi repet că natura noastră pasională nu doar că ne influențează în tipul de opinii pe care le întreținem, dar există şi unele opțiuni ale opiniilor unde această influență trebuie să fie considerată o determinantă inevitabilă şi legitimă a alegerii noastre.

Mă tem că unii dintre dumneavoastră vor începe să simtă un pericol şi să adopte o atitudine ostilă. Doi primi paşi ai pasiunii pe care a trebuit să-i considerați necesari – trebuie să gândim astfel pentru a evita înşelarea şi trebuie să gândim astfel pentru a dobândi ade-

vărul; dar veți considera probabil că cea mai sigură cale către aceste idealuri desăvârşite nu va fi de acum încolo străbătută sub impulsul pasiunii.

Desigur, sunt de acord atât cât îmi permit faptele. De fiecare dată când opțiunea dintre pierderea adevărului şi câştigarea acestuia nu este crucială, putem renunța la şansa de a *dobândi adevărul* şi cel puțin ne putem salva de orice prilej de a *crede falsitatea* prin neluarea nici unei decizii până la apariția unor dovezi obiective. În demersurile ştiințifice, se întâmplă aproape întotdeauna astfel; şi chiar în activitățile umane în general, nevoia de a acționa este rareori atât de urgentă încât să fie de preferat credința falsă în detrimentul nici unei credințe. Într-adevăr, tribunalele trebuie să ia o hotărâre ținând cont de cele mai bune probe ce pot fi obținute pe moment, fiindcă datoria unui judecător este să impună dar să şi interpreteze legea, şi (după cum mi-a spus la un moment dat un judecător învățat) sunt puține cazurile care merită să li se dedice timp: lucrul important este să se ia o hotărâre în privința lor în funcție de *orice* principiu acceptat şi apoi să fie date la o parte. Dar în raporturile noastre cu natura obiectivă suntem desigur identificatori nu făcători ai adevărului, iar deciziile doar de dragul de a decide imediat şi de a merge mai departe ar fi total nelalocul lor. Pe tot cuprinsul naturii fizice faptele sunt aşa cum sunt independent de noi şi ele nu presupun o precipitare atât de mare încât să trebuiască să ne confruntăm cu

riscul de a ne înşela. Problemele de aici sunt întotdeauna opțiuni triviale, ipotezele nu sunt foarte vii (cel puțin pentru noi, spectatorii), alegerea între a crede adevărul sau falsitatea nu este impusă.

Atitudinea echilibrului sceptic este aşadar o atitudine înțeleaptă, dacă vrem să evităm greşelile. Ce importanță are pentru cei mai mulți dintre noi dacă avem sau nu o teorie a razelor Röntgen, dacă credem sau nu în substanța mentală (*mind-stuff*) sau avem o convingere despre cauzalitatea stărilor conştiente? Nu are nici o importanță. Aceste opțiuni nu ne sunt impuse? Este mai bine ca, de fiecare dată, să nu facem aceste opțiuni, ci să continuăm să punem în balanță argumentele *pro et contra* cu o anumită detaşare.

Mă refer desigur aici numai la judecata minții. O astfel de indiferență nu este atât de recomandabilă în activitatea de descoperire, iar ştiința ar fi fost mult mai puțin avansată decât este acum dacă dorințele pasionale ale indivizilor de a-şi confirma propriile credințe nu ar fi fost ținute în joc. Vedeți de pildă sagacitatea de care dau dovadă acum Spencer şi Weismann. Pe de altă parte, dacă vă doriți ca cercetarea să fie întreprinsă de un neghiob absolut, trebuie să alegeți acel om care nu este interesat de rezultatele acesteia, oricare ar fi acestea: el este incapabilul garantat, adevăratul prost. Cel mai folositor cercetător, fiind cel mai sensibil observator, este întotdeauna cel al cărui interes energic pentru chestiune este întotdeauna echilibrat de o anxi-

etate (*nervousness*) la fel de pătrunzătoare, ca nu cumva să se înşele. Ştiinţa a organizat această anxietate într-o tehnică regulată, aşa numita metodă a verificării, şi s-a îndrăgostit atât de mult de această metodă încât am putea spune chiar că a încetat să mai fie interesată de adevăr ca adevăr. Pe ea nu o interesează decât adevărul verificat în mod tehnic. Adevărul adevărurilor ar putea să apară într-o formă pur afirmativă şi ştiinţa ar refuza să îl atingă. Un astfel de adevăr, ar putea repeta ea împreună cu Clifford, ar fi furat ca o sfidare a datoriei pe care o are faţă de omenire. Însă pasiunile umane sunt mai puternice decât regulile tehnice. „Le coeur a ses raisons", după cum spune Pascal, „que la raison ne connaît pas"; şi oricât de indiferent ar fi intelectul arbitru şi abstract faţă de toate celelalte în afară de regulile jocului, jucătorii concreţi care îi furnizează materiale pentru a judeca sunt de obicei cu toţii îndrăgostiţi de o „ipoteză vie" preferată. Totuşi, să fim de acord că acolo unde nu exisă o opţiune impusă, intelectul critic imparţial fără nici o ipoteză preferată şi care ne salvează oricum de la eroare ar trebui să fie idealul nostru.

Se pune apoi întrebarea: Nu există undeva opţiuni impuse în cercetările noastre speculative şi putem noi (ca fiinţe care ne interesează dobândirea adevărului tot atât de mult cât ne interesează evitarea erorii) să aşteptăm întotdeauna în siguranţă până vor apărea dovezile coercitive? Pare să fie *a priori* improbabil că adevărul ar fi atât de bine ajustat la nevoile şi facultăţile noastre. În

marea pensiune a naturii, prăjiturile şi untul şi siropul rar se dovedesc atât de uniforme şi dispar din farfurie fără a lăsa nici o urmă. Într-adevăr, dacă ar face astfel, ar trebui să le privim cu suspiciune ştiinţifică.

IX

Problemele morale se prezintă imediat ca probleme a căror rezolvare nu poate aştepta dovezi sensibile. O problemă morală este o problemă ce nu ține de ceea ce există la nivel sensibil, ci de ceea ce este bine sau ceea ce ar fi bine dacă ar exista. Ştiinţa ne poate spune ce există; dar pentru a compara *valorile* lucrurilor care există şi a lucrurilor care nu există, nu trebuie să consultăm ştiinţa, ci inima la care se referea Pascal. Ştiinţa însăşi îşi consultă inima atunci când stabileşte că infinita constatare a faptelor şi corectare a credinţelor false reprezintă binele suprem pentru om. Puneţi în discuţie afirmaţia acesteia şi ştiinţa nu va face decât să o repete ca pe o dogmă sau să o dovedească arătând că o astfel de constatare şi corectare aduce omului tot felul de lucruri bune pe care le afirmă şi inima sa.

Problema de a avea sau nu credinţe morale este hotărâtă de propria noastră voinţă. Sunt preferinţele noastre morale adevărate sau false, sau sunt doar fenomene biologice neobişnuit, făcând lucrurile bune sau rele pentru *noi,* dar care în ele însele sunt indiferente? Cum ar putea să decidă intelectul vostru pur?

Dacă inima dumneavoastră nu *doreşte* o lume a realității morale, capul dumneavoastră cu siguranță nu vă va face să credeți într-o astfel de lume. Scepticismul mefistofelic va satisface cu certitudine mult mai bine instinctele de joacă decât ar putea să o facă orice idealism riguros. Unii oameni (chiar şi la vârsta studenției) au o inimă atât de indiferentă, încât ipoteza morală nu are pentru ei nici o urmă de viață, iar în prezența rece a acestora tânărul moralist aprins se simte extrem de neliniştit. Aparența de cunoaştere este de partea lor, iar cea de naivitate şi credulitate de partea sa. Totuşi, în inima sa nearticulată, el se agață de ideea că nu este un nătărău şi că există un tărâm în care (după cum spune Emerson) toată istețimea şi superioritatea lor intelectuală nu este mai grozavă decât viclenia vulpii. Scepticismul moral nu poate fi respins sau dovedit mai bine decât poate fi scepticismul intelectual. Atunci când susținem că *există* adevăr (de un fel sau celălalt), facem acest lucru cu întreaga noastră natură şi luăm decizia să suportăm consecințele rezultatelor. Scepticul adoptă cu întreaga sa natură atitudinea îndoielii; dar numai Omniştiința ştie care dintre noi este mai înțelept.

Să trecem acum de la aceste probleme generale referitoare la bine la anumite tipuri de probleme referitoare la fapte, la relațiile personale, la stările minții ce apar în relație cu alte persoane. *Mă plăceți sau nu?* de pildă. De cele mai multe ori mă veți plăcea dacă voi face compromisuri față de dumneavoastră, dacă sunt

dispus să presupun că mă veți plăcea şi dacă dovedesc că sunt de încredere şi de perspectivă. Credința mea anterioară în faptul că mă plăceți reprezintă în astfel de cazuri faptul care vă face pe dumneavoastră să mă plăceți. Dar dacă păstrez distanța şi refuz să fac şi cea mai mică mişcare până la apariția unor dovezi obiective, până când nu veți fi făcut ceva potrivit, aşa cum spun absolutiştii, *ad extorquendum assensum meum*, şansele de a mă plăcea sunt practic infime. Inimile câtor femei nu sunt cucerite de simpla insistență optimistă a vreunui bărbat cum că acestea *trebuie* să îl iubească! El nu va consimți la ipoteza că ele nu pot. Cine altcineva capătă promovări, favoruri şi întâlniri decât cel în a cărui viață acestea sunt văzute ca având rolul de ipoteză vie, care le are în vedere, care sacrifică alte lucruri de dragul acestora înainte de a le avea şi asumă dinainte riscuri pentru ele? Credința sa acționează conform puterilor aflate deasupra sa precum o teorie şi îşi creează propria verificare.

Un organism social de indiferent ce tip, mic sau mare, este ceea ce este fiindcă fiecare membru îşi face datoria în credința că ceilalți membri îşi vor face propria lor datorie. De fiecare dată când un rezultat dorit este atins prin cooperarea mai multor persoane independente, existența acestuia ca fapt este o consecință pură a credinței reciproce prealabile a celor direct interesați. Un guvernământ, o armată, un sistem comercial, o navă, un colegiu, o echipă sportivă, toate există

conform acestei condiții, fără de care nu numai că nu se realizează nimic, dar nici măcar nu se încearcă realizarea vreunui lucru. Un tren întreg plin cu pasageri (destul de curajoşi individual) va fi jefuit de câțiva tâlhari pentru simplul motiv că ultimii se pot baza unul pe celălalt, în timp ce fiecare pasager se teme că dacă se va opune va fi împuşcat înainte de a fi susținut de vreo altă persoană. Dacă am fi crezut că întregul vagon va face acelaşi lucru odată cu noi, ne-am fi ridicat cu toții şi nici măcar nu s-ar mai fi pomenit de tâlhării în tren. Există aşadar cazuri în care un fapt nu se poate petrece dacă nu există o credință preliminară că faptul respectiv se poate petrece. *Şi acolo unde credința într-un fapt poate ajuta la crearea unui fapt*, aceea ar fi o logică nebunească care ar spune că credința care o ia înaintea dovezilor ştiințifice este „imoralitatea de cea mai joasă speță” în care o ființă gânditoare poate cădea. Totuşi, aceasta este logica prin care absolutiştii ştiințifici au pretenția să ne rânduiască viețile!

X

Aşadar, în privința adevărurilor ce depind de acțiunea noastră personală, credința bazată pe dorință este un lucru legitim şi poate inevitabil.

Dar se va spune acum că acestea sunt cazuri umane copilăreşti şi că nu au de-a face cu marile probleme cosmice, cum este cea a credinței religioase. Să trecem

atunci la acest subiect. Religiile diferă atât de mult la nivel accidental încât, pentru a discuta problema religioasă, trebuie să avem o abordare foarte generică şi largă. Ce înțelegem aşadar acum prin ipoteza religioasă? Ştiința spune că lucrurile sunt; moralitatea spune că unele lucruri sunt mai bune decât altele; iar religia spune în esență două lucruri.

În primul rând, ea spune că lucrurile cele mai bune sunt cele în mai mare măsură eterne, lucrurile suprapuse, acele lucruri din univers care aruncă, ca să spunem aşa, ultima piatră şi au ultimul cuvânt. „Perfecțiunea este veşnică" – această formulă a lui Charles Secrétan pare a fi o modalitate bună de a rezuma această primă afirmație a religiei, o afirmație care este evident că nu poate fi încă verificată ştiințific.

A doua afirmație a religiei este aceea că ne este mai bine chiar de acum dacă credem că prima afirmație este adevărată.

Să vedem care sunt elementele logice ale acestei situații *în cazul în care ipoteza religioasă este adevărată în ambele sale ramificații*. (Desigur, trebuie să admitem această posibilitate din start. Pentru a putea discuta această chestiune, trebuie să avem în față o opțiune vie. Dacă pentru vreunul dintre dumneavoastră religia este o ipoteză ce nu are nici cea mai mică posibilitate să fie adevărată, atunci acela nu trebuie să meargă mai departe. Nu mă adresez decât „rămăşiței poporului".) Vedem astfel, mai întâi, că religia se oferă pe sine ca o

opțiune *importantă*. Ar trebui, încă de acum, să câștigăm prin credința și să pierdem prin necredința noastră un anumit bine vital. În al doilea rând, religia este o opțiune *forțată,* cât privește acel bine. Nu putem evita problema rămânând sceptici și așteptând să se facă mai multă lumină, fiindcă, deși în modul acesta, *dacă religia nu este adevărată,* evităm eroarea, dar *dacă este adevărată* pierdem binele, tot atât de sigur ca și cum am fi ales să nu credem. Este ca și cum un bărbat ar ezita la nesfârșit să ceară în căsătorie o anumită femeie fiindcă nu este complet sigur că se va dovedi un înger după ce o va aduce acasă. Nu ar evita el acea dilemă dacă s-ar căsători cu altcineva?

Scepticismul așadar nu este evitare a opțiunii ci este opțiune pentru un anumit tip de risc. *Decât să dau șanse erorii, mai bine să risc pierderea adevărului* – aceasta este poziția exactă a celui care respinge credința. Acesta riscă tot atât de mult cât credinciosul, el apără o poziție împotriva ipotezei religioase, așa cum credinciosul apără ipoteza religioasă împotriva acelei poziții. A ne predica scepticismul ca datorie până când vor apărea „dovezi suficiente" în favoarea religiei, echivalează astfel cu a ne spune, în prezența ipotezei religioase, că este mai bine să ne fie frică că este eronată decât să sperăm că ar putea fi adevărată. Nu este așadar vorba de intelect în opoziție cu toate pasiunile, nu este vorba decât de intelect în relație cu o singură pasiune care face legea. Și, într-adevăr, prin ce se justifică înțelepciu-

nea supremă a acestei pasiuni? Înşelare în loc de înşelare, ce dovezi avem că înşelăciunea prin speranță este mai rea decât înşelăciunea prin teamă? Eu, personal, nu văd nici o dovadă şi pur şi simplu refuz să ascult de porunca omului de ştiință de a imita tipul lui de opțiune într-un caz în care propria mea miză este suficient de importantă încât să am dreptul de a alege forma mea personală de risc. Dacă religia este adevărată iar dovezile în favoarea ei sunt insuficiente în continuare, nu doresc să pierd singura şansă din viață de a mă afla în tabăra câştigătoare – şansă ce depinde, desigur, de dorința mea de a asuma riscul comportării ca şi cum nevoia mea pasională de a înțelege lumea în mod religios ar putea fi profetică şi corectă.

Toate acestea pornesc de la supoziția că această nevoie ar putea fi cu adevărat profetică şi corectă şi că, până şi pentru noi care discutăm această chestiune, religia este o ipoteză vie ce ar putea fi adevărată. Celor mai mulți dintre noi religia ni se prezintă într-un mod ce face ca opoziția față de credința noastră activă să fie şi mai ilogică. Aspectul în mai mare măsură perfect şi veşnic al universului este reprezentat în religiile noastre ca având o formă personală. Dacă suntem religioşi, universul nu mai este pentru noi un simplu *obiect impersonal,* ci un *Tu,* iar orice relație care este posibilă între două persoane este posibilă şi în acest caz. De pildă, deşi într-un anumit sens suntem părți pasive din univers, într-un alt sens dovedim o neobişnuită auto-

nomie, ca şi cum am fi centre active independente. Simțim totodată ca şi cum religia ar face apel la bunăvoința noastră, ca şi cum dovezile ar rămâne pentru totdeauna ascunse față de noi dacă nu vom face concesii față de această ipoteză. Ca să dăm un exemplu obişnuit: aşa cum un om, aflat în compania unor domni, nu cade la nici o înțelegere, cere justificare pentru fiecare concesie şi nu crede cuvântul nimănui fără o dovadă, s-ar separa printr-o astfel de bădărănie de toate recompensele sociale pe care un spirit mai încrezător le-ar câştiga – tot aşa şi aici, cel care se închide într-o logică care-şi arată colții şi încearcă să-i facă pe zei să-i smulgă vrând nevrând recunoştința sau să nu o accepte deloc, ar putea pierde definitiv oportunitatea de a face cunoştință cu zeii.

Acest sentiment, ce ne este impus nu se ştie de unde, potrivit căruia, dacă credem cu obstinație că există zei (deşi gândirea şi viața noastră ar fi mai uşurate dacă nu am face acest lucru) aducem universului cel mai mare serviciu posibil, pare să facă parte din esența vie a ipotezei religioase. Dacă ipoteza *ar fi* adevărată în toate părțile ei, inclusiv această parte, atunci intelectualismul pur, cu opoziția sa față de progresele voluntare, ar fi o absurditate şi ar fi logic necesară o anumită participare a naturii noastre compătimitoare. De aceea, eu, personal, nu văd în ce fel să accept regulile agnostice de căutare a adevărului sau să accept de bună voie să-mi țin natura volițională în afara jocului.

Nu pot face acest lucru pentru motivul clar că *acea regulă de gândire care m-ar împiedica în mod absolut să recunosc anumite tipuri de adevăr şi dacă acele tipuri de adevăr ar exista în realitate, ar fi o regulă iraţională*. Aceasta este pentru mine rezultatul logicii formale a situației, indiferent ce tipuri de adevăr ar exista în realitate.

Mărturisesc că nu ştiu cum putem evita această logică. Însă trista experiență mă face să mă tem că unii dintre dumneavoastră ar putea în continuare să evite să spună în mod radical alături de mine, *in abstracto*, că avem dreptul să credem pe propriul risc orice ipoteză care este destul de vie ca să ne ispitească voința. Totuşi, bănuiesc că, dacă se întâmplă aşa, se întâmplă fiindcă v-ați îndepărtat total de punctul de vedere abstract şi vă gândiți (poate fără să vă dați seama) la o ipoteză religioasă particulară care este moartă pentru dumneavoastră. Libertatea de a „crede ceea ce vrem" o aplicați în cazul vreunei superstiții evidente, iar credința la care vă gândiți este credința definită de şcolar atunci când a zis: „Credința este atunci când crezi în ceva care ştii că nu-i adevărat". Nu pot decât să repet că aceasta este o înțelegere greşită.

In concreto, libertatea de a crede nu poate cuprinde decât opțiuni vii pe care intelectul individului nu le poate rezolva de unul singur, iar opțiunile vii nu par a fi niciodată absurdități pentru cel care le ia în considerare. Atunci când privesc problema religioasă aşa cum li se înfățişează oamenilor concreți şi atunci când mă

gândesc la toate posibilitățile pe care le presupune atât la nivel practic cât şi teoretic, atunci porunca de a ne ține în loc inima, instinctele şi curajul, şi de a *aştepta* – între timp, comportându-ne desigur mai mult sau mai puțin ca şi cum religia *nu* ar fi adevărată[3] - până la sfârşitul lumii sau până în momentul în care intelectul şi simțurile noastre vor produce împreună dovezi suficiente – această poruncă, spun eu, îmi pare a fi cel mai ciudat idol fabricat vreodată în peştera filosofică. Dacă am fi fost absolutişti scolastici, poate că am avea unele scuze. Dacă am fi avut un intelect infailibil cu certitudinile sale obiective, ne-am fi simțit neloiali față de un instrument al cunoaşterii atât de perfect fiindcă nu ne încredem exclusiv în el, fiindcă nu aşteptăm cuvântul său eliberator. Dar dacă suntem empirişti, dacă credem că în interiorul nostru nu sună nici un clopoțel care să ne anunțe cu certitudine atunci când adevărul se află la

[3] Întrucât credința este măsurată prin acțiune, cel care ne interzice să credem că religia este adevărată, ne interzice de asemenea în mod necesar să acționăm aşa cum ar trebui, chiar dacă am crede că este adevărată. Întreaga apărare a credinței religioase se bazează pe acțiune. Dacă acțiunea cerută sau inspirată de ipoteza religioasă nu diferă deloc de cea dictată de ipoteza naturalistă, atunci credința religioasă este pură superfluitate, ce merită să fie înlăturată, iar controversa legată de legitimitatea acesteia este o pălăvrăgeală inutilă, nedemnă de mințile serioase. Eu cred desigur că ipoteza religioasă oferă lumii o expresie care ne determină în mod precis propriile reacții şi le diferențiază în mare parte de ceea ce ar putea fi dacă ar ține de un sistem naturalist de credință.

îndemână, atunci pare a fi un exemplu de fantasmagorie inutilă să ni se predice cu atâta solemnitate datoria pe care o avem de a aştepta sunetul acelui clopoțel.

Într-adevăr, *putem* aştepta dacă vrem – sper că nu credeți că neg acest lucru –, dar dacă facem acest lucru, îl facem pe propriul risc, risc asumat la fel de mult ca şi în cazul în care am crede. În ambele cazuri, noi *acționăm* luându-ne viața în propriile mâini. Nici unul dintre noi nu ar trebui să se opună opțiunii celuilalt şi nici nu ar trebui să ne aruncăm cuvinte abuzive. Dimpotrivă, va trebui să ne respectăm unul celuilalt libertatea mentală cu delicatețe şi profunzime: numai atunci vom înfăptui republica intelectuală; numai atunci vom avea acel spirit de toleranță lăuntrică fără de care întreaga noastră toleranță exterioară este lipsită de suflet şi care reprezintă gloria empirismului; numai atunci vom trăi şi îi vom lăsa pe ceilalți să trăiască, atât în chestiunile speculative cât şi în cele practice.

Am început făcând trimitere la Fitz James Stephen; dați-mi voie să închei cu un citat din el.

> Ce părere ai despre tine? Ce părere ai despre lume? . . . Acestea sunt întrebări cu care toți trebuie să avem de-a face după cum socotim că ne este mai bine. Ele sunt enigme ale Sfinxului şi trebuie să avem de-a face cu ele într-un fel sau altul. . . . În toate activitățile importante din viață trebuie să facem un salt în întuneric. . . . Dacă ne hotărâm să lăsăm enigmele nerezolvate, aceasta este o alegere; dacă şovăim în răspunsul nostru, şi aceasta

este o alegere: dar indiferent ce alegere facem, o facem pe propriul risc. Dacă cineva alege să-şi întoarcă faţa de la Dumnezeu şi de la viitor, nimeni nu-l poate împiedica; nimeni nu poate arăta cu certitudine că a greşit. Dacă cineva gândeşte diferit şi acţionează după cum gândeşte, nu văd cum ar putea cineva să-i dovedească că el greşeşte. Fiecare trebuie să acţioneze după cum crede că este mai bine, iar dacă se înşeală, cu atât mai rău pentru el. Ne aflăm pe un munte în mijlocul unui viscol şi unei ceţi foarte dense, prin care întrezărim câteodată căi ce ar putea fi înşelătoare. Dacă stăm nemişcaţi, vom muri îngheţaţi. Dacă o luăm pe o cale greşită, vom fi spulberaţi. Nu ştim cu certitudine dacă vreuna dintre ele este cea corectă. Ce trebuie să facem? «Fiţi puternici şi curajoşi». Acţionaţi şi speraţi că va fi bine şi înfruntaţi ceea ce întâmpinaţi. . . . Dacă după moarte nu e nimic, nu există o cale mai bună de a întâmpina moartea[4].

[4] *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 353, ed. a II-a, Londra, 1874.

MERITĂ TRĂITĂ VIAŢA?[1]

Când cartea lui Mallock cu acelaşi titlu a apărut cu cincisprezece ani în urmă, răspunsul jucăuş că „depinde de *trăitor*"* a cunoscut un mare succes în presa vremii. Răspunsul pe care îl propun eu nu poate fi jucăuş. Tema mea se găseşte în cuvintele unuia dintre prologurile shakespeariene:

> Nu vă îndemn să râdeţi de-astă dată;
> Povestea mea e tristă, - nfricoşată,
> Măreaţă, cu-ntâmplări de-amaruri pline.

În adâncul inimilor tuturor se găseşte un colţişor în care taina tuturor lucrurilor lucrează cu statornicie; nu ştiu ce îşi propune această asociaţie a dumneavoas-

---

[1] O cuvântare ţinută pentru Harvard Young Men's Christian Association, publicată în *International Journal of Ethics*, oct. 1895 şi tipărită ca volum de buzunar de către S. B. Weston, Philadelphia, 1896.

* Joc de cuvinte; în eng. *liver* = „ficat", „cel care trăieşte într-un anumit fel" – n.t.

tră şi nici ce le cereți celor pe care îi invitați să vă țină prelegeri, dacă nu faptul de a vă reține atenția de la farmecul de suprafață al existenței şi cel puțin pentru o oră să vă facă să nu mai țineți seama de bâzâitul, zgâlțâitul şi vibrația micilor pasiuni şi emoții care formează țesutul conştiinței noastre obişnuite. Fără a mai aduce vreo altă explicație sau scuză, vă rog să vă îndreptați atenția, de obicei mult prea refractară, către sunetele joase mai profunde ale vieții. Să pornim împreună în căutarea adâncurilor însingurate şi să vedem ce răspunsuri va găsi întrebarea noastră în ultimele straturi şi ascunzişuri ale lucrurilor.

I

În cazul multor oameni, întrebarea referitoare la valoarea vieții primeşte răspuns printr-un optimism temperamental care îi împiedică să creadă că ar putea exista ceva cu adevărat rău. Operele lui Walt Whitman reprezintă manualul invariabil al acestui tip de optimism. Simpla bucurie de a trăi curge cu atâta putere prin venele lui Walt Whitman încât anulează posibilitatea oricărui alt tip de sentiment:

Să respir aerul, ce stare plăcută!
Să vorbesc, să păşesc, să apuc ceva cu mâna! . . .
Ca să fiu acest Dumnezeu incredibil eu exist! . . .
O, uimire a lucrurilor, chiar şi cea mai măruntă particulă!

O, spiritualitate a lucrurilor!
Îi colind şi eu Soarelui, răsărit sau la amiază sau
ca acum, la apus!
Şi eu vibrez după mintea şi frumusețea pământului
şi a tuturor roadelor acestuia. . .

Cânt la urmă egalitățile, noi sau vechi,
Cânt sfârşiturile nesfârşite ale lucrurilor,
Eu zic Natura dăinuie – gloria dăinuie.
Laud cu glas electrizat,
Căci nu văd nici o imperfecțiune în univers
Şi nu văd nici o cauză sau urmare care să fie
cel puțin regretabilă.

În mod asemănător Rousseau, scriind despre cei nouă ani petrecuți la Annecy, nu vorbeşte decât despre fericire:

Cum să povestesc ce nici nu s-a spus, nici nu s-a făcut şi nici măcar nu s-a gândit, ci doar s-a gustat şi simțit, fără vreun alt obiect al fericirii mele decât emoția fericirii înseşi! M-am trezit odată cu soarele şi am fost fericit; m-am dus la plimbare şi am fost fericit; am văzut-o pe „Maman" şi am fost fericit; am părăsit-o şi am fost fericit. Am rătăcit prin pădure şi printre vițele de vie, am hoinărit prin văi, am citit, am trândăvit, am lucrat în grădină, am adunat roadele, am ajutat la treburile casei şi fericirea m-a urmat peste tot. Nu a fost nici un lucru determinat; totul a fost în interiorul meu; nu m-ar putea părăsi nici măcar o clipă.

Dacă stări ca acestea ar deveni permanente şi constituţii ca acestea ar deveni universale, nu ar exista nici un prilej pentru un discurs cum este cel de faţă. Nici un filosof nu ar căuta să dovedească în mod articulat că viaţa merită trăită, întrucât faptul că este în mod absolut astfel va fi de la sine o garanţie şi problema va dispărea mai degrabă odată cu dispariţia întrebării decât odată cu apariţia vreunui răspuns. Dar noi nu suntem magicieni ca să facem temperamentul optimist un dat universal; şi alături de eliberările optimismului temperamental faţă de viaţă se găsesc întotdeauna cele ale pesimismului temperamental, care li se opun neclintit. În ceea ce se numeşte „nebunie circulară", fazele de melancolie urmează fazelor de manie, fără nici o cauză exterioară pe care să o putem descoperi; şi de multe ori uneia şi aceleiaşi persoane sănătoase azi viaţa i se va arăta ca întruchipare a bucuriei şi mâine ca întruchipare a tristeţii, în funcţie de fluctuaţiile a ceea ce vechile cărţi medicale numeau „amestecul umorilor". În cuvintele glumei jurnalistice, „depinde de trăitor".

Constituţia dezechilibrată a lui Rousseau trece printr-o schimbare şi iată-l în ultimele sale zile rele căzut pradă melancoliei şi iluziilor întunecate ale bănuielilor şi temerilor. Unii oameni par să intre în această lume chiar de la naştere cu suflete la fel de incapabile de fericire pe cât de incapabil era cel al lui Walt Whitman de tristeţe, iar aceştia ne-au lăsat mesajul lor în versuri şi mai dăinuitoare decât ale lui Whitman –

extraordinarul Leopardi, de pildă; sau chiar contemporanul nostru, James Thomson, în mişcătoarea carte, *The City of Dreadful Night,* care cred că este mai puţin cunoscută decât ar trebui pentru frumuseţea ei literară, doar pentru că oamenilor le este teamă să-i citeze cuvintele – acestea sunt atât de triste şi totodată atât de sincere. Într-un loc, poetul descrie o congregaţie adunată ca să asculte un predicator noaptea, într-o mare catedrală neiluminată. Predica este prea lungă pentru a o cita, dar se încheie astfel:

O, fraţi de vieţi triste! care sunt atât de scurte;
Câţiva ani scurţi trebuie să ne aducă uşurare:
De nu putem să ţinem anii aceştia de viaţă truditoare.
Dar dacă nu vreţi această sărmană viaţă să o pliniţi,
Iată, sunteţi liberi să-i puneţi capăt când voiţi,
Fără teama că vă veţi trezi după moarte.

Vibraţiile ca de orgă ale vocii sale
Mergeau prin coridoare boltite şi se stingeau;
Pasiunea tonurilor care invitau la bucurie
Era tristă şi blândă ca un autentic recviem:
Congregaţia noastră-ntunecată stătea nemişcată.
Cugetând la acel „Sfârşeşte-o când voieşti".

. . . .

Congregaţia noastră-ntunecată stătea nemişcată,
Gândind la mesajul ce l-am auzit
Şi cugetând la acel „Sfârşeşte-o când voieşti",

Probabil aşteptând încă un o altă vorbă,
Când, cu pătrunderea unui fulger prin cerul încărcat,
Ţâşni un strigăt ascuţit şi plin de tânguire:

„Omul vorbeşte adevărul, vai! omul vorbeşte adevărul,
Nu avem nici o viaţă personală dincolo de mormânt;
Nu există Dumnezeu; Soarta nu cunoaşte nici mânie
şi nici îndurare:
Pot găsi aici mângâierea după care tânjesc?

În toată veşnicia nu am avut decât o şansă,
O perioadă de câţiva ani de viaţă frumoasă de om,
Splendorile dezvoltării intelectului,
Dulceaţa căminului cu prunci şi nevastă;
Plăcerile sociale cu spiritul lor genial;
Fascinaţia lumilor artei;
Gloriile lumilor Naturii aprinse
De încăpătoarea inimă strălucitoare a imaginaţiei;

Încântarea simplei existenţe, în plină sănătate;
Copilăria fără griji şi tinereţea înflăcărată;
Maturitatea extenuantă aducătoare de averi,
Vârsta respectabilă şi liniştită cu adevărul unei vieţi.

Toate privilegiile sublime ale Omului;
Amintirile depozitate din vremurile trecute,
Urmărirea plină de răbdare a planului întregii lumi
Prin miriade de etape şi schimbări.

Acest prilej nu l-am primit niciodată până acum;
Pentru mine trecutul infinit este pustiu şi mut;

Acest prilej nu se repetă niciodată, nici măcar odată;
Pustiu, pustiu este pentru mine infinitul ca va veni.

Şi acest unic prilej mi-a fost zădărnicit din naştere,
O batjocură, o amăgire; şi suflarea mea
De viață umană nobilă de pe acest pământ
Mă chinuie atât de rău încât suspin neîncetat după moarte.

Vinul vieții mele este otravă amestecată cu fiere,
Amiaza mea trece într-un vis de coşmar,
Am făcut mai rău decât să-mi pierd toți anii:
Ce mă poate mângâia pentru pierderea supremă?

Nu vorbi despre mângâiere acolo unde nu-i mângâiere,
Nu vorbi deloc: pot vorbele face frumoase lucrurile urâte?
Viața noastră este o amăgire, moartea noastră
  un abis tenebros:
Taci şi rămâi mut, contemplând deznădejdea".

Vocea aceasta puternică a venit de pe insula din nord,
Iute şi zgomotoasă când s-a oprit brusc şi cu asprime;
Şi nimeni nu a răspuns o vreme,
Căci cuvintele trebuie să se retragă din fața acestor
  nenorociri fără de cuvinte;
Până la urmă, cel ce vorbea de la amvon a zis,
Cu ochii umezi şi capul lăsat şi-ngândurat:

„Fratele meu, sărmanii mei Frați, aşa stau lucrurile:
Viața aceasta nu ne rezervă nimic bun,
Ci curând se sfârşeşte şi n-are să mai fie;
Şi nu ştiam nimic de ea înainte să ne naştem

> Şi nu vom şti nimic când vom fi încredinţaţi pământului:
> Cuget la aceste gânduri şi ele îmi sunt mângâiere.

„Ci curând se sfârşeşte şi n-are să mai fie", „sunteţi liberi să-i puneţi capăt când voiţi" – aceste versuri decurg cu sinceritate din melancolia condeiului lui Thomson şi sunt cu adevărat o mângâiere pentru toţi aceia pentru care, ca şi pentru el, lumea se aseamănă mai mult cu un bârlog al fricii decât cu o fântână neîntreruptă a bucuriei.

Faptul că viaţa *nu* merită trăită este mărturisit de întreaga armată de sinucigaşi – o armată al cărei apel, asemenea focului de retragere al armatei britanice, merge după soare în jurul lumii şi nu se încheie niciodată. La fel şi noi, stând aici confortabil, trebuie să „cugetăm la aceste lucruri", fiindcă avem aceeaşi esenţă cu aceşti sinucigaşi, şi viaţa lor este viaţa pe care o împărtăşim şi noi. Simpla integritate intelectuală, ba mai mult, simpla bărbăţie şi onoare ne interzice să uităm de ei. Ruskin spune în acest sens:

> Dacă, deodată, în mijlocul desfătărilor gustului şi a uşurătăţii inimii unui dineu londonez, zidurile camerei s-ar despărţi, iar prin spărturile făcute astfel ar pătrunde în rândul mesenilor care se ospătează cele mai apropiate fiinţe umane care sunt înfometate şi sărmane; dacă, palizi de la moarte, îngrozitori în sărăcia lor, frânţi de disperare, aceşti oameni ar fi aşezaţi corp cu corp pe covorul moale, fiecare lângă scaunul unui invi-

tat – li se vor arunca doar firimiturile; li se va acorda doar o privire trecătoare, un gând trecător? Însă faptele reale, adevărata relație dintre omul bogat și Lazăr* nu sunt influențate de intervenția peretelui casei dintre masă și patul de suferință – de puținii metri de teren (cât de puțini!) care sunt de fapt tot ceea ce separă veselia de nenorocire .

II

Ca să abordez așadar direct miezul problemei pe care o discut, ceea ce propun este să ne imaginăm pe noi înșine că ne aflăm într-o discuție cu un seamăn de-al nostru care se află într-o relație de așa natură cu viața încât singura consolare care îi mai rămâne este să cugete la asigurarea că: „Poți să-i pui capăt când dorești". Ce argumente putem aduce care să-l facă pe acest frate al nostru să dorească să ia povara din nou în spinare? Creștinii obișnuiți, în discuțiile lor cu cei ce vor să se sinucidă, nu prea au ce să le ofere în afară de interdicția obișnuită: „Să nu". Numai Dumnezeu este stăpân peste viață și moarte, spun aceștia, și este o blasfemie să anticipăm hotărârile sale. Dar nu putem *noi* găsi ceva mai prețios sau mai pozitiv de atât, nici o reflecție prin care sinucigașul să poată vedea și simți cu toată seriozitatea că, în pofida tuturor aparențelor adverse, viața merită trăită chiar și în cazul lui? Există

* Aluzie la Luca 16:19-31.

sinucigaşi şi sinucigaşi (în Statele Unite în jur de trei mii pe an) şi trebuie să mărturisesc sincer că sugestiile mele probabil nu vor funcționa la cei mai mulți dintre aceştia. Acolo unde suicidul este rezultatul nebuniei sau al unei porniri frenetice bruşte, reflecția nu poate opri înaintarea, iar aceste cazuri aparțin tainei ultime a răului, despre care nu pot să ofer decât considerații ce tind spre răbdare religioasă.

Sarcina mea, dați-mi voie să spun acum, este practic una restrânsă, iar cuvintele mele se vor referi doar la acea *tedium vitae* metafizică specifică persoanelor reflexive. Cei mai mulți dintre voi sunt, de bine de rău, dedicați vieții reflexive. Mulți dintre voi sunt studenți la filosofie şi ați simțit deja în sinea voastră scepticismul şi irealitatea pe care le generează prea multa săpare a rădăcinilor abstracte ale lucrurilor. Problematizarea prea multă şi responsabilitatea activă prea puțină duc, aproape la fel de des ca şi senzualismul, la marginea prăpastiei, la fundul căreia se găseşte pesimismul şi coşmarul sau perspectiva suicidară asupra vieții. Dar împotriva bolilor generate de reflecție, tot reflecția poate aduce remedii eficiente; iar acum voi vorbi despre *weltschmerz* sau melancolia generată de reflecție.

Dați-mi voie să spun de îndată că nu fac apel în final la ceva mai enigmatic decât credința religioasă. În măsura în care argumentul meu va fi distructiv, nu va consta în altceva decât în eliminarea anumitor perspective care țin de multe ori apăsate resorturile credinței

religioase; şi, în măsura în care va fi constructiv, va consta în aducerea la lumina zilei a unor considerații care să elibereze aceste resorturi într-un mod normal şi natural. Pesimismul este în esență o boală religioasă. Forma de pesimism la care sunteți cel mai expuşi nu constă în altceva decât într-o cerință religioasă la care nu există nici un răspuns religios normal.

Exisă două etape de recuperare din această boală, două niveluri diferite pornind de la care putem trece de la perspectiva întunecată la cea luminoasă asupra vieții şi trebuie să le abordez pe rând. A doua etapă este mai completă şi mai veselă, şi corespunde exercitării mai libere a încrederii şi preferințelor religioase. După cum bine se ştie, există persoane care sunt în mod natural foarte libere în această privință şi altele care nu sunt deloc astfel. Există de pildă persoane pe care le găsim consolându-se spre mulțumirea inimii lor cu perspectiva nemuririi; şi există altele cărora le este extrem de greu să vadă ceva real într-o astfel de noțiune. Persoanele din a doua categorie sunt legate de simțurile lor, sunt limitate la experiența lor naturală, iar multe dintre ele, în plus, simt un fel de loialitate intelectuală față de ceea ce ele numesc „fapte reale", şi care sunt şocate de incursiunile facile în lumea nevăzută pe care le fac alți oameni la cel mai mic imbold al sentimentului. Persoanele din ambele categorii pot fi totuşi puternic religioase. Ar putea să dorească la fel de mult ispăşire şi împăcare şi să năzuiască după acceptarea şi

comuniunea cu sufletul universal al lucrurilor. Însă această năzuință, când mintea este închisă în faptele realității, mai ales aşa cum sunt dezvăluite astăzi de ştiință, poate genera pesimism, tot atât de uşor cum poate genera optimism atunci când inspiră încredere şi înclinație religioasă de a accede la o altă lume mai bună.

De aceea eu numesc pesimismul o boală esențial religioasă. Perspectiva de coşmar a vieții are o sumedenie de cauze organice, însă cea mai mare cauză reflexivă a acesteia a fost contradicția dintre fenomenele naturii şi năzuința inimii de a crede că în spatele naturii se află un spirit a cărui expresie este această natură. Ceea ce filosofii numesc „teologie naturală” a reprezentat o modalitate de a domoli această năzuință, iar o alta a fost acea poezie a naturii care a îmbogățit atât de mult literatura engleză.

Să presupunem astfel că o persoană din cea de-a doua categorie, a cărei imaginație este în consecință înăbuşită şi care acceptă faptele în toată realitatea lor; să presupunem că această persoană simte cu putere dorința de comuniune şi totodată îşi dă seama cât de dificil este ca ordinea ştiințifică a naturii să fie interpretată în termeni teologici sau poetici – ce alt rezultat ar putea fi în afară de conflictul şi dezacordul interior? Acest conflict interior (doar în calitate de conflict) poate fi potolit în două moduri: năzuința de a citi faptele în mod religios poate înceta şi poate lăsa faptele să se manifeste de unele singure; sau se pot descoperi sau se

poate crede în fapte suplimentare care permit continuarea interpretării religioase. Aceste două căi de uşurare reprezintă cele două etape de recuperare, cele două niveluri de eliberare de pesimism la care am făcut aluzie ceva mai devreme şi pe care sper că le voi clarifica în cele ce urmează.

III

Începând aşadar cu natura, dacă avem năzuința religioasă, suntem înclinați să spunem împreună cu Marcus Aurelius: „Universule! ce voieşti tu voiesc şi eu". Cărțile sacre şi tradițiile noastre ne vorbesc despre un Dumnezeu unic care a făcut cerul şi pământul, şi care, privindu-le, a văzut că sunt bune. Totuşi, la o privire mai atentă, suprafețele vizibile ale cerului şi pământului refuză să fie aduse de noi la o unitate inteligibilă. Orice fenomen pe care l-am prețui la acestea există concomitent cu un fenomen contrar care anulează toate efectele religioase pe care primul le are asupra minții. Frumusețea şi urâțenia, iubirea şi cruzimea, viața şi moartea fac casă bună într-un parteneriat indisolubil; şi treptat, în loc de vechea noțiune călduroasă de divinitate iubitoare de oameni, ne pune în fața unei puteri care nici nu iubeşte şi nici nu urăşte, ci duce toate lucrurile împreună către o moarte universală. Aceasta este o perspectivă asupra vieții nefirească, sinistră şi groaznică, iar *unheimlichkeit* sau caracterul otrăvitor

specific acesteia stă în faptul că noi credem în două lucruri care nu au cum să se potrivească – faptul că ne agățăm pe de o parte de necesitatea existenței unui spirit viu al universului şi pe de altă parte de credința că natura este manifestarea şi expresia adecvată a unui spirit.

Acest paradox particular al morții-în-viață şi această enigmă generatoare de melancolie rezidă în contradicția dintre existența presupusă a unui spirit care ne cuprinde, căruia îi aparținem şi cu care ar trebui să ne unim şi caracterul acestui spirit aşa cum este revelat de manifestarea lumii vizibile. Carlyle exprimă acest rezultat într-un capitol din nemuritoarea sa carte *Sartor Resartus*, numit „Veşnicul nu". Acolo sărmanul Teufelsdröckh scrie:

> Am trăit cu o frică neîncetată, nesfârşită şi sfâşietoare; tremurând, temător, speriat de nu ştiu ce – se părea că toate lucrurile din cerurile de deasupra şi pământul de dedesubt ar căuta să-mi facă rău, ca şi cum cerurile şi pământul nu ar fi decât nişte fălci nemărginite ale unui monstru devorator, între care eu, înfricoşat, stau aşteptând să fiu devorat.

Aceasta este prima etapă a melancoliei speculative. Nici o brută nu poate avea această melancolie; nici o persoană nereligioasă nu îi poate cădea pradă. Este cutremurarea bolnavă a necesității religioase frustrate şi nu doar rezultatul necesar al experienței animale.

Teufelsdröckh însuşi ar fi putut face o schimbare ca să se confrunte foarte bine cu haosul şi cu suferința generale produse de experiențele acestei lumi, dacă nu ar fi fost victima unei încrederi şi a unei afecțiuni inițial nelimitate față ele. Dacă s-ar fi confruntat cu ele treptat, fără bănuiala că ele formează un întreg, evitând părțile amare şi păstrându-le pe cele dulci, în funcție de prilej şi de cum şi-a petrecut fiecare zi, el ar fi putut să meargă în zigzag către un final liniştit, fără să se mai simtă nevoit să îşi exprime lamentările.

Starea de frivolitate, de „nu-mi pasă", este un anestezic absolut şi practic pentru relele acestei lumi. Dar, nu! ceva adânc înrădăcinat în Teufelsdröckh şi în noi ceilalți ne spune că în lucruri *există* un Spirit căruia îi datorăm supunere şi față de care trebuie să menținem o dispoziție ponderată. Şi astfel febra şi dezacordul interioare sunt la rândul lor menținute, fiindcă natura, văzută la suprafața ei, nu dezvăluie un astfel de Spirit, iar în stadiul actual al cercetărilor noastre, nu putem privi la faptele naturii.

Nu ezit să vă mărturisesc cu sinceritate că acest dezacord real şi autentic îmi pare că aduce după sine falimentul inevitabil al religiei naturale înțeleasă în mod naiv şi simplu. Au existat vremuri în care diverşi Leibnitzi cu capetele lor îngropate în peruci monstruoase puteau compune *Teodicei* şi în care oficiali ghiftuiți ai unei biserici instituite puteau dovedi prin valvele inimii şi ligamentul rotund al femurului exis-

tența unui „Făuritor moral şi inteligent al lumii". Dar acele vremuri au trecut, iar noi, oamenii secolului al XIX-lea, cu teoriile noastre evoluționiste şi filosofiile noastre mecanice, cunoaştem deja natura într-un mod prea imparțial şi mult prea bine ca să venerăm fără rezerve orice dumnezeu al cărui caracter aceasta ar putea să-l exprime.

Într-adevăr, tot ce ştim despre bine şi datorie provine din natură, dar şi tot ceea ce cunoaştem despre rău. Natura vizibilă este în întregime plasticitate şi indiferență – un multivers moral, cum i-am spune, iar nu un univers moral. Unei astfel de târfe nu-i datorăm nici o supunere, cu ea, în ansamblul ei, nu putem stabili nici o comuniune morală; şi suntem liberi în legăturile cu diferitele ei părți să ne supunem sau să distrugem, şi să nu urmăm o altă lege în afară de cea a prudenței ajungerii la un acord cu acele însuşiri particulare ale ei care ne vor fi de folos în scopurile noastre private. Dacă ar exista un Spirit divin al universului, natura, aşa cum o cunoaştem, nu ar putea să fie *ultimul cuvânt* al acestuia adresat omului. Fie că în natură nu este revelat nici un Spirit, fie că este revelat în mod inadecvat; şi (aşa cum au presupus toate religiile superioare) ceea ce numim natură vizibilă sau *această* lume nu poate fi decât un văl şi un spectacol de suprafață al cărei sens deplin rezidă într-o *altă* lume nevăzută.

De aceea, nu mă pot abține să nu consider că este un câştig (deşi, pentru o anumită înclinație poetică, ar

putea să pară o tristă pierdere) că superstiția naturalistă, venerarea Dumnezeului naturii, înțeleasă ca atare, a trebuit să înceapă să nu mai influențeze mințile educate. Aş spune (în pofida impresiei de blasfemie pe care ar putea să o lase asupra unor persoane) că pasul inițial în direcția unei relații sănătoase cu universul este faptul răzvrătirii împotriva ideii că există un astfel de Dumnezeu. O astfel de răzvrătire este în esență cea care, în capitolul citat din Carlyle, se exprimă astfel:

> Pentru ce, ca un laş, te vaeți la nesfârşit şi te umileşti şi eşti înfricoşat? Biped vrednic de dispreț!. . . Nu ai tu o inimă, nu poți tu suporta indiferent ce s-ar petrece; şi, ca Fiu al Libertății, deşi proscris, nu poți călca Tofetul însuşi sub picioarele tale cât timp acesta te mistuie? Lasă-l să vină aşadar, îl voi întâmpina şi-l voi sfida!" În timp ce cugetam astfel, întregul meu suflet a fost năpădit de un şuvoi de foc şi am îndepărtat definitiv Frica primară din mine. . . .

În felul acesta veşnicul Nu a răsunat cu autoritate prin toate cotloanele ființei mele, ale Eului meu; şi apoi s-a întâmplat că întregul Eu s-a ridicat, în firească şi de Dumnezeu creată măreție, şi şi-a exprimat Protestul. Un astfel de Protest, cea mai importantă acțiune din viață, ar putea fi numit, pe bună dreptate, dintr-un punct de vedere psihologic, Indignare şi Sfidare. Veşnicul Nu a zis: „Iată, eşti orfan de tată, un proscris, iar

Universul este al meu", la care întregul meu Eu a răspuns: „Nu sunt al tău, ci sunt Liber, şi veşnic te urăsc!

Din ceasul acela, adaugă Teufelsdröckh-Carlyle, am început să fiu om. Şi sărmanul nostru prieten, James Thomson, scrie tot aşa:

Cine este cel mai nenorocit în locul acesta trist?
Cred că eu însumi; dar prefer mai bine să fiu
Nefericitul meu sine decât El, decât Cel
Care a alcătuit aşa creaturi spre propria sa ruşine.

Cel mai josnic lucru trebuie să fie mai puţin josnic
decât Tine
De la care a luat fiinţă, Dumnezeu şi Stăpân!
Creatorul tuturor nenorocirilor şi al păcatului! scârbit,
Duşmănos şi implacabil! Jur
Că nici pentru toată puterea Ta învăluită sau dezvăluită,
Pentru toate templele ridicate întru slava Ta,
Nu voi accepta vina ruşinoasă
De a fi plămădit astfel de oameni într-o astfel de lume.

Suntem destul de familiarizaţi în această comunitate cu priveliştea oamenilor care jubilează în emanciparea lor de credinţa Dumnezeului calvinismului lor ancestral – cel care a făcut grădina şi şarpele şi a statornicit în prealabil focul veşnic al iadului. Unii dintre ei au descoperit zei mai umani pe care să-i venereze, alţii doar au renunţat la orice teologie; dar ambele ca-

tegorii ne asigură că faptul de a se descotorosi de deziluzia părerii că pot simți orice reverență sau datorie față de acel idol imposibil le-a adus în suflete o fericire extraordinară. Or, a face un idol din spiritul naturii şi a-l venera conduce la rândul său la deziluzie; iar în sufletele care sunt religioase şi care ar fi de asemenea ştiințifice, această deziluzie generează melancolie filosofică, de care se poate scăpa în primul rând prin negarea idolului; şi odată cu prăbuşirea idolului, oricât de mare va rămâne carența unei veselii pozitive, se petrece şi o prăbuşire a stării de tânguire şi umilire. Răul fiind înțeles ca atare, oamenii îl pot înfrunta mai uşor, fiindcă relațiile lor cu acesta sunt astfel de ordin practic. Răul nu se mai conturează atât de spectral, îşi pierde toată puterea de persecuție şi dezorientare, de îndată ce mintea începe să atace manifestările acestuia una câte una şi încetează să se mai îngrijoreze de proveniența lor de la „unica şi singura Putere".

Aşadar, aici, în acest context al simplei emancipări de superstiția monistă, cel ce intenționează să se sinucidă poate primi deja răspunsuri încurajatoare la întrebarea dacă viața merită trăită. În majoritatea oamenilor există resorturi instinctive de vitalitate care răspund în mod sănătos atunci când povara responsabilității metafizice şi infinite se revarsă afară. Certitudinea că acum *puteți* să părăsiți viața oricând doriți şi că faptul de a face acest lucru nu este o blasfemie sau o monstruozitate, reprezintă în sine o mare uşurare. Gândul

sinuciderii încetează să mai fie o provocare şi o obsesie vinovate.

Această măruntă viaţă este tot ce trebuie să-ndurăm;
Tihna preasfântă a mormântului este veşnic sigură,

spune Thomson, adăugând, „cuget la aceste gânduri şi ele îmi sunt mângâiere". Între timp, putem să amânăm gestul încă douăzeci şi patru de ore, chiar dacă doar pentru a vedea ce se găseşte în ziarele de mâine sau ce va aduce poştaşul.

Dar pot fi trezite forţe mult mai adânci decât această simplă curiozitate vitală, chiar şi în mintea cu înclinaţii pesimiste, fiindcă acolo unde impulsurile iubirii şi ale admiraţiei sunt moarte, impulsurile urii şi ale conflictului vor continua să răspundă chemărilor. Răul pe care îl simţim atât de adânc este ceva pe care îl putem îndepărta, fiindcă sursele sale, acum că în spatele lor nu se mai găseşte nici o „Substanţă" sau nici un „Spirit", sunt finite şi ne putem ocupa de fiecare, pe rând.

Este într-adevăr un fapt remarcabil că suferinţele şi greutăţile, de regulă, nu sting iubirea de viaţă, ci par, dimpotrivă, să o însufleţească şi mai mult. Principala sursă a melancoliei este saţietatea. Nevoia şi strădania sunt cele care ne provoacă şi ne inspiră; momentul triumfului este cel care aduce vidul. Nu evreii din captivitate, ci aceia din zilele lui Solomon sunt cei de la care

vin afirmațiile pesimiste din Biblia noastră. Germania, când era călcată în picioare de soldații lui Bonaparte, a produs poate cea mai optimistă şi idealistă literatură din câte a văzut lumea; şi abia atunci când „miliardele" de franci au fost distribuite după 1871, această țară a fost cuprinsă de pesimism sub forma pe care o vedem astăzi. Sau să luăm valdezii ca exemplu pentru ceea ce pot îndura oamenii puternici. În 1485, o bulă papală emisă de Inocențiu al VIII-lea ordona exterminarea acestora. Cei care porneau o cruciadă împotriva lor erau absolviți de toate obligațiile şi pedepsele ecleziastice, erau dezlegați de orice jurământ, primeau dreptul la orice proprietate pe care ar putea să o dobândească în mod ilegal şi tuturor celor care îi omorau pe eretici li se promitea iertarea păcatelor. Un autor din Vaudois scrie:

> Nu există nici un oraş din Piedmont unde să nu fi fost ucişi unii dintre frații noştri. Jordan Terbano a fost ars de viu la Susa; Hippolit Rossiero la Torino; Michaele Goneto, un octogenar, la Sarcena; Vilermin Ambrosio a fost spânzurat pe Col di Meano; lui Hugo Chiambs, din Fenestrelle, i-au fost scoase măruntaiele din trupul încă viu la Torino; lui Petru Geymarali din Bobbio i-au fost de asemenea scoase măruntaiele în Lucerna, punând în locul acestora o pisică înfuriată ca să-l tortureze mai departe; Maria Romano a fost îngropată de vie la Rocca Patia; Magdalena Fauno a avut aceeaşi soartă la San Giovanni; Susanna Michelini a fost legată de mâini şi

> de picioare şi a fost lăsată să piară de frig şi de foame în zăpadă la Fenile; lui Daniel Michelini i-a fost smulsă limba la Bobbo fiindcă i-a adus laude lui Dumnezeu; Ioan Baridari a pierit acoperit cu bețe impregnate în sulf care au fost introduse cu forța în carnea acestuia sub unghii, între degete, în nări, în buze şi pe tot cuprinsul corpului şi apoi au fost aprinse; lui Daniel Rovelli i-a fost umplută gura cu praf de puşcă, care, fiind aprinsă, a explodat făcându-i capul bucăți; . . . Sara Rostignol a fost spintecată de la picioare la piept şi a fost lăsată să piară pe drumul dintre Eyral şi Lucerna; Anna Charbonnier a fost trasă în țeapă şi a fost cărată astfel de la San Giovanni la La Torre[2].

*Und dergleichen mehr!** În 1630, molima a ucis jumătate din populația din Vaudois, inclusiv cincisprezece din cei şaptesprezece pastori care slujeau acolo. În locul lor au fost aduşi alți pastori din Geneva şi Dauphiny, iar toată populația din Vaudois a învățat franceza pentru a putea urmări slujbele acestora. Nu o singură dată numărul locuitorilor a scăzut, în urma persecuțiilor neîncetate, de la standardul normal de douăzeci şi cinci de mii până aproape de patru mii. În 1686, ducele de Savoy le-a poruncit celor trei mii care mai erau să renunțe la credința pe care o aveau sau să părăsească țara. Refuzând, aceştia s-au luptat cu arma-

---

[2] Fragment citat de George E. Waring în cartea sa despre Tyrol. Cf. A. Berard, *Les Vaudois,* Lyon, Storck, 1892.

* Germ. „şi aşa mai departe" – n.t.

ta franceză şi cu cea piemonteză până când au mai rămas în viață sau necapturați optzeci dintre cei care erau capabili de luptă, situație în care s-au predat şi au fost trimişi în Elveția. Dar în 1689, încurajați de Wilhelm de Orania şi conduşi de unul dintre pastorii lor căpitani, între opt sute şi nouă sute dintre aceştia s-au întors să-şi recucerească vechile cămine. Şi-au croit drum luptând până la Bobi, fiind reduşi la un număr de patru sute de oameni în prima jumătate de an şi au ținut piept fiecărui contraatac cu care se întâlneau în cale, până când, în cele din urmă, Ducele de Savoia, renunțând la alianța cu acea urâciune a pustiirii, Ludovic al XIV-lea, le-a restituit anumite libertăți – perioadă pornind de la care aceştia au început să se înmulțească în aridele lor văi alpine până în ziua de azi.

Ce reprezintă nenorocirile şi suferințele noastre în comparație cu ale lor? Nu este adevărat că pomenirea unei astfel de lupte purtate cu atâta persistență când şansele erau atât de mici ne dă tărie în confruntarea cu măruntele *noastre* puteri ale întunericului – politicienii, devalizatorii şi restul celorlalți? Viața merită trăită, indiferent ce ne aduce, numai dacă astfel de lupte ar putea fi încununate cu succes şi tiranul ar pus la pământ. Aşadar, sinucigaşului, în presupusa lui lume de natură variată şi nemuritoare, îi puteți cere – şi îi puteți cere chiar în numele relelor care îi îmbolnăvesc inima – să aştepte şi să vadă care este rolul *său* în toată această luptă. Iar consimțământul de a continua să trăiască, pe

care i-l cereți în aceste circumstanțe, nu este „resemnarea" sofistă predicată de adepții religiilor înjositoare; nu este resemnare în sensul lingerii mâinii unei divinități despotice. Dimpotrivă, este o resemnare bazată pe bărbăție şi pe mândrie. Atât timp cât cel care vrea să se sinucidă îşi lasă un rău propriu neremediat, tot atât timp nu îl preocupă răul în abstract şi în general.

Supunerea pe care v-o impuneți față de faptul general al răului din lume, aparenta acceptare a acestuia, nu este aici decât convingerea că răul general *nu vă priveşte* până când nu eliminați şi rezolvați propriile voastre rele particulare. O provocare de acest gen, cu o indicare potrivită a detaliilor, nu trebuie să fie acceptată decât de oameni ale căror instincte normale nu s-au degradat; iar sinucigaşul vostru aplecat spre reflecție ar putea să fie mişcat foarte uşor de acest lucru şi astfel să înceapă să privească viața din nou cu un anumit interes. Sentimentul de onoare este un lucru foarte penetrant. De pildă, când ne dăm seama câte animale nevinovate au trebuit să sufere în vehiculele care le-au cărat şi în abatoare, dându-şi viața ca noi să creştem, să ne îngrăşăm şi să ne îmbrăcăm şi să stăm aici confortabil şi să ținem acest discurs, lucrul acesta pune într-adevăr într-o lumină mai solemnă legătura noastră cu universul. După cum un tânăr filosof de la Amherst (Xenos Clark, acum decedat) a scris la un moment dat: „Nu este adevărat că acceptarea unei vieți fericite în astfel de termeni presupune un punct de onoare?" Nu

suntem oare obligați să luăm o anumită suferință asupra noastră, să facem un serviciu de abnegație cu viețile noastre, în schimbul tuturor acelor vieți pe care sunt clădite viețile noastre? A auzi această întrebare înseamnă a-i răspunde într-un singur mod posibil, dacă avem o inimă normal alcătuită.

Astfel, vedem că simpla curiozitate, combativitate şi onoare instinctive fac astfel încât viața pe baze pur naturaliste să pară că merită trăită de la o zi la alta pentru acei oameni care au lepădat orice metafizică spre a scăpa de ipohondrie, dar care nu sunt hotărâți încă să datoreze nimic religiei şi darurilor ei mult mai pozitive. Unii dintre dumneavoastră poate că vor fi înclinați să spună că este o etapă parțială insuficientă, dar cel puțin este o etapă sinceră, şi nimeni nu ar trebui să vorbească cu răutate despre aceste instincte care reprezintă cele mai bune dotări ale naturii şi la care religia însăşi trebuie până la urmă să facă apel.

IV

Şi acum, orientându-mă spre ce are religia de zis în legătură cu această chestiune, ajung la miezul discursului meu. Religia a avut multe înțelesuri în istoria umanității; dar de aici înainte, când voi folosi acest cuvânt, îl voi folosi în sensul supranaturalist, care afirmă că aşa-numita ordine a naturii, care constituie experiența acestei lumi, nu este decât o parte din întregul

univers şi că, dincolo de această lume vizibilă, se desfăşoară o lume nevăzută despre care nu ştim nimic cu certitudine, dar în relaţie cu care viaţa noastră lumească îşi dobândeşte adevărata ei semnificaţie.

Credinţa religioasă a cuiva (indiferent de elementele particulare de doctrină pe care le conţine) înseamnă pentru mine în esenţă credinţa în existenţa unui ordin nevăzut de un anumit fel în care enigmele ordinului natural îşi găsesc explicaţia. În religiile mai dezvoltate, lumea naturală a fost întotdeauna considerată doar eşafodajul sau vestibulul unei lumi mai adevărate şi eterne, şi o sferă a dezvoltării, încercărilor sau a răscumpărării. În aceste religii, înainte de a putea avea acces la viaţa veşnică trebuie mai întâi să murim faţă de lumea naturală. Ideea că această lume fizică a vântului şi a apei, unde soarele răsare şi luna apune, este în mod absolut şi suprem lucrul în mod divin statornicit, este o lume pe care o găsim doar în religiile timpurii, cum este cea a vechilor evrei. Această religie naturală (încă primitivă, în pofida faptului că poeţi şi oameni de ştiinţă a căror bunăvoinţă le depăşeşte perspicacitatea continuă să o publice în noi ediţii acordate la urechile noastre contemporane) este cea care a suferit un faliment definitiv în opinia unui cerc de persoane, printre care mă număr şi eu, şi care creşte pe zi ce trece. Pentru astfel de persoane, ordinul fizic al naturii, înţeles aşa cum îl cunoaşte ştiinţa, nu poate fi văzut ca revelând vreo intenţie spirituală armonioasă. Este doar *stare*

atmosferică, după cum a numit-o Chauncey Wright, care face şi desface la nesfârşit.

Aşadar, eu vreau să vă fac să simțiți că avem dreptul de a crede că lumea fizică este o ordine parțială, că avem dreptul de a adăuga acesteia o lume spirituală nevăzută pe care o luăm de bună, numai dacă astfel viața ni s-ar părea că merită din nou să fie trăită. Dar, cum o astfel de încredere va părea unora dintre dumneavoastră jalnic de mistică şi execrabil de neştiințifică, trebuie să spun mai întâi un cuvânt sau două pentru a slăbi opoziția pe care ştiința o manifestă față de actul nostru.

În natura umană sunt incluse un naturalism şi un materialism adânc înrădăcinate ale minții care nu admit decât fapte care sunt tangibile. Entitatea numită „ştiință" este idolul unei astfel de minți. Ataşamentul față de sintagma „om de ştiință" reprezintă unul din indiciile prin care îi recunoaşteți adepții; iar calea cea mai scurtă prin care ucide orice opinie în care nu crede este de a o numi „neştiințifică". Trebuie să recunoaştem că motivele nu sunt neînsemnate. În ultimele trei veacuri, ştiința a făcut paşi atât de mari şi ne-a lărgit atât de mult cunoaşterea pe care o avem despre natură, în general cât şi în detaliu; în plus, oamenii de ştiință, ca grup profesional, au manifestat virtuți atât de admirabile – încât nu este de mirare dacă cei care se închină ştiinței îşi pierd capul. Chiar în această universitate, am auzit mai mulți profesori spunând că toate concep-

țiile fundamentale ale adevărului au fost deja descoperite de știință și că în viitor nu mai sunt decât câteva detalii de completat. Însă și cea mai mică reflecție asupra adevăratelor condiții va fi suficientă pentru a arăta cât de primitive sunt astfel de noțiuni. Ele sunt dovada unei lipse atât de mari de imaginație științifică, încât este greu de înțeles modul în care cineva care dezvoltă atât de activ orice latură a științei poate să comită o greșeală atât de rudimentară.

Gândiți-vă câte de multe concepții științifice absolut noi au apărut în timpul generației noastre, cât de multe probleme noi au fost formulate care nu fuseseră concepute până acum și apoi aruncați-vă privirea asupra scurtimii carierei științei. A început cu Galileo, nu acum trei sute de ani. Din vremea lui Galileo, patru gânditori, fiecare informându-și succesorul despre descoperirile din perioada sa, ar fi putut să înmâneze torța științei în mâinile noastre, aflați aici și acum. Într-adevăr, în această privință, un public mult mai mic decât cel de față, un public format din o sută sau o sută douăzeci de oameni, dacă fiecare persoană din acesta ar putea fi reprezentantul generației sale, ne-ar putea duce către necunoscutul întunecat al speciei umane, către zile fără vreun document sau monument care să le stea mărturie. Este de crezut că o astfel de cunoaștere ciupercă, crescută peste noapte, *poate* reprezenta mai mult decât cea mai măruntă întrezărire a felului în care se va dovedi că este universul atunci când acesta va fi în-

țeles în mod adecvat? Nu! știința noastă este doar o picătură, iar ignoranța noastră un ocean. Indiferent de celelalte certitudini, cel puțin un lucru este cert – și anume, că lumea cunoașterii noastre actuale *este* învăluită într-o lume mai mare de un fel *anume* despre ale cărei proprietăți reziduale nu putem avea în acest moment nici o idee.

Pozitivismul agnostic recunoaște desigur acest principiu la modul teoretic în termenii cei mai cordiali, dar insistă că nu trebuie să îi dăm o utilitate practică. Nu avem nici un drept, ne spune această doctrină, să visăm vise sau să presupunem ceva despre partea nevăzută a universului, doar pentru faptul că, dacă facem acest lucru, îl facem pentru ceea ce ne place să considerăm că reprezintă cele mai înalte interese ale noastre. Trebuie să așteptăm întotdeauna dovezi sensibile pentru credințele noastre, iar acolo unde astfel de dovezi sunt inaccesibile nu trebuie să formulăm nici o ipoteză.

Desigur, aceasta este o poziție destul de sigură *in abstracto*. Dacă un gânditor nu ar miza pe necunoscut, nu ar avea nici o nevoie vitală să trăiască sau să se stingă în funcție de ceea ce ar conține lumea nevăzută, atunci neutralitatea și refuzul filosofic de a crede una sau alta ar fi cea mai înțeleaptă reacție a lui. Dar, din nefericire, neutralitatea nu este numai dificilă în interior, dar este nerealizabilă în exterior, unde raporturile noastre cu o alternativă sunt practice și vitale. Acest

lucru se întâmplă fiindcă, aşa cum ne spun psihologii, credința şi îndoiala sunt atitudini vii şi presupun un comportament din partea noastră. De pildă, singurul nostru mod de a ne îndoi sau de a refuza să credem că un anumit lucru *este*, este de a continua să ne comportăm ca şi cum *nu* ar fi. Dacă, de pildă, refuz să cred că sala în care mă aflu se răceşte, las ferestrele deschise şi nu aprind focul ca şi cum ar fi în continuare cald. Dacă mă îndoiesc că sunteți demni de încrederea mea, nu vă țin la curent cu toate secretele mele ca şi cum *nu* ați fi demni de ele. Dacă mă îndoiesc de necesitatea de a-mi asigura casa, o las neasigurată ca şi cum aş crede că nu este necesar. Şi astfel, dacă nu trebuie să cred că lumea este divină, nu pot exprima acest refuz decât prin refuzul de a acționa ca şi cum ar fi astfel, ceea ce nu înseamnă decât faptul de a acționa în anumite circumstanțe critice ca şi cum *nu* ar fi astfel sau de a acționa într-un mod nonreligios.

Se poate observa astfel că în viață există circumstanțe inevitabile în care nonacțiunea este un fel de acțiune şi trebuie să fie considerată acțiune, şi când a nu fi pentru înseamnă a fi practic împotrivă; iar în toate aceste cazuri neutralitatea strictă şi consistentă este un lucru nerealizabil.

Şi, până la urmă, nu este oare această datorie a neutralității numai acolo unde ne-ar face interesele noastre interioare să credem cea mai ridicolă dintre porunci? Nu este pură nebunie dogmatică în a spune

că interesele noastre lăuntrice nu pot avea nici o legătură reală cu forțele pe care lumea ascunsă le-ar putea conține? În alte cazuri, divinații bazate pe interese interioare s-au dovedit destul de profetice. Să luăm ca exemplu știința însăși! Fără o cerință interioară imperioasă din partea noastră pentru armoniile logice și matematice, nu am fi ajuns niciodată la dovedirea faptului că astfel de armonii stau ascunse în toate crăpăturile și interstițiile lumii naturale. Cu greu am putea numi vreo lege sau vreun fapt stabilit în știință care să nu fi fost mai întâi căutat pentru a gratifica, de multe ori cu sudoare și sânge, o nevoie interioară.

Aceste nevoi nu știm de unde vin: le găsim în noi, iar psihologia biologică le clasează până acum în rândul „variațiilor accidentale" darwiniene. Însă nevoia interioară de a crede că lumea aceasta a naturii este semnul unui lucru mai spiritual și etern decât ea însăși este la fel de puternică și plină de autoritate în cei care o simt pe cât ar putea vreodată să fie nevoia interioară de legi uniforme dintr-o minte științifică. Efortul mai multor generații a arătat că ultima nevoie este profetică. De ce să nu fie profetică și prima? Iar dacă nevoile noastre depășesc universul, de ce nu ar putea fi acesta un semn că acolo există un univers nevăzut? De ce, pe scurt, trebuie autoritatea să ne lipsească de încrederea în cerințele noastre religioase? Știința ca atare nu are nici o autoritate, fiindcă ea nu poate spune decât ce este și nu ce nu este; iar formula „să nu crezi fără dovezi

sensibile constrângătoare" este pur şi simplu o expresie (liber să o comunice oricine) a apetitului personal privat pentru dovezi de un anumit tip particular.

Or, când eu vorbesc despre încrederea în cerinţele noastre religioase, ce vreau să spun prin această „încredere"? Poate acest cuvânt să aibă autoritatea de a defini în detaliu o lume invizibilă şi de a-i anatemiza şi excomunica pe cei a căror încredere este diferită? Sigur că nu! Facultăţile noastre de a crede nu ne-au fost date iniţial pentru a crea astfel de ortodoxii şi erezii, ci ne-au fost date pentru a ne ajuta să trăim. Iar a ne încrede în cerinţele noastre religioase înseamnă în primul rând a trăi în lumina lor şi a acţiona ca şi cum lumea nevăzută sugerată de ele ar fi reală.

Este un fapt al naturii umane că fiinţele umane pot trăi şi muri cu ajutorul unui soi de credinţă care funcţionează fără nici o dogmă sau definiţie. Pura încredinţare că această ordine naturală nu este ultima ci doar un semn sau o viziune, manifestarea exterioară a unui univers multi-etajat, în care forţele spirituale au ultimul cuvânt şi sunt eterne – această pură încredinţare este suficientă pentru aceste fiinţe umane pentru a face ca viaţa să merite să fie trăită în pofida oricărei prezumţii contrare sugerate de circumstanţele acesteia din planul natural. Dacă această încredinţare lăuntrică, oricât de vagă ar fi, este distrusă, întreaga lumină şi strălucire a existenţei vor dispărea instantaneu din viaţa

acestor oameni. Apoi, apar suficiente cazuri în care se instalează starea suicidală.

Şi acum această solicitare ni se adresează direct mie şi vouă. Probabil pentru cei mai mulți dintre cei aflați aici viața cea mai plină de vitregii ar părea să merite să fie trăită, numai dacă am putea fi *siguri* că răbdarea şi curajul nostru față de viață s-ar finaliza şi ar da roade undeva, într-o lume spirituală nevăzută. Dar, ținând cont că nu suntem siguri, rezultă oare că încrederea deplină într-o astfel de lume este mai curând paradisul şi țara huzurului prostului sau mai curând o atitudine vie pe care suntem liberi să ne-o îngăduim? Suntem liberi să ne încredem pe propriul risc în orice lucru care nu este imposibil şi care poate fi susținut prin analogii.

Faptul că lumea fizicii nu este probabil absolută tinde să fie dovedit de mulțimea argumentelor în favoarea idealismului; şi faptul că întreaga noastră viață fizică ar putea fi îmbibată de o atmosferă spirituală, o dimensiune a ființei pe care în momentul de față nu o putem percepe, ne este sugerat pe viu de analogia vieții animalelor noastre domestice. Câinii noştri se află în viața noastră dar nu țin de ea. Ei sunt în fiecare ceas martori ai evenimentelor exterioare al căror sens interior nu poate fi înțeles de inteligența lor, orice mijloace s-ar folosi – evenimente în care ei înşişi de multe ori joacă cel mai important rol. De pildă, terierul meu muşcă un băiat care l-a provocat, iar tatăl acestuia cere

despăgubiri. Câinele ar putea să fie prezent la fiecare etapă a negocierilor şi poate vedea plata banilor fără nici cea mai mică bănuială în privința celor petrecute, fără să aibă nici cea mai mică suspiciune că are ceva de-a face cu *el;* şi nu va *putea* afla niciodată în toată viața lui de câine.

Sau să dau un exemplu care obişnuia să mă impresioneze în perioada când eram student la medicină. Să luăm în considerare un biet câine pe care medicii fac vivisecție într-un laborator. Acesta stă legat pe o masă şi latră la executorii săi, iar în propria sa conştiință întunecată se găseşte literalmente într-un fel de iad. El nu poate să vadă nici măcar o singură rază de speranță în toată această agitație; şi totuşi toate aceste evenimente aparent diabolice sunt deseori controlate de intențiile oamenilor pe care tot ceea ce este eroic în el le-ar accepta cu religiozitate, dacă sărmana sa minte întunecată ar putea să le întrezărească. S-ar putea ajunge astfel la adevărul tămăduitor şi la eliberarea de suferința fiarelor şi omului. Ar putea fi un adevărat proces de răscumpărare. Stând întins pe spate pe masa respectivă, ar putea să îndeplinească o funcție incalculabil mai înaltă decât oricare altă funcție pe care ar putea să o aibă o viață înfloritoare de câine; şi totuşi, din toată această întâmplare, exact această funcție este partea care trebuie să rămână dincolo de orizontul său.

Să trecem acum la viața omului. În viața câinelui, vedem lumea invizibilă pentru el fiindcă noi trăim în

ambele lumi. În viața umană, deşi nu facem decât să vedem numai lumea noastră, care o cuprinde şi pe cea a câinelui, ar putea să existe o altă lume mai largă care să cuprindă aceste două lumi, lume nevăzută de noi aşa cum lumea noastră nu este văzută de el; iar credința în acea lume *poate* că este funcția cea mai esențială pe care trebuie să o îndeplinească viețile noastre din această lume. Dar „*poate*! *poate*!", îl auzim pe pozitivist exclamând cu dispreț; „ce folos au aceşti *poate* în viața ştiințifică". Ei bine, răspund eu, viața „ştiințifică" are multe de-a face cu aceşti poate, tot aşa cum are şi viața umană în general. Atât timp cât omul înseamnă ceva şi produce sau generează, se poate spune că întreaga sa funcție vitală are de-a face cu aceşti poate. Nici o victorie nu este câştigată, nici o faptă de credință sau de curaj nu este făcută decât pornind de la un *poate;* nu există nici un ajutor, nici o izbucnire de generozitate, nici o explorare ştiințifică sau experiment sau manual care nu ar putea să fie şi o eroare. Noi ducem o viață în care ne riscăm propria persoană în fiecare ceas. Şi de cele mai multe ori, credința noastră prealabilă într-un rezultat neatestat *reprezintă singurul lucru care adevereşte rezultatul*.

Să presupunem de pildă că escaladați un munte şi că v-ați aşezat într-o poziție din care nu vă puteți elibera decât printr-un salt uriaş. Dacă aveți credința că îl puteți face fără probleme, atunci picioarele vă vor fi destul de energice ca să-l realizați. Dar dacă nu aveți

încredere în dumneavoastră şi vă gândiţi la toate lucrurile drăguţe spuse de oamenii de ştiinţă despre *poate*, atunci veţi ezita atât de mult încât, până la urmă, nesigur şi tremurând, aruncându-vă într-un moment de disperare, vă veţi prăvăli în abis. Într-un astfel de caz (care aparţine unei categorii enorme de oameni), partea de înţelepciune precum şi de curaj este de a *crede ce se află în linie cu nevoile voastre*, fiindcă nevoia este împlinită numai printr-o astfel de credinţă. Refuzaţi să credeţi şi veţi avea într-adevăr dreptate, fiindcă veţi pieri în mod iremediabil. Dar credeţi şi veţi avea din nou dreptate, fiindcă vă veţi salva. Faceţi ca unul din cele două universuri să fie adevărat prin încrederea sau neîncrederea dumneavoastră – în acest caz ambele universuri fiind doar *poate* înainte de a contribui cu actul dumneavoastră.

Aşadar, părerea mea este că întrebarea dacă viaţa merită să fie trăită este supusă unor condiţii care, din punct de vedere logic, seamănă foarte mult cu acestea. Depinde într-adevăr de tine, *trăitorul*. Dacă vă lăsaţi pradă perspectivei de coşmar şi încununaţi edificiul răului prin propria sinucidere, aţi zugrăvit într-adevăr un tablou total întunecat. Pesimismul, completat de actul dumneavoastră, este adevărat dincolo de orice îndoială, atât cât priveşte lumea dumneavoastră. Neîncrederea pe care o aveţi în viaţă a înlăturat orice valoare ar fi primit aceasta de la propria voastră existenţă; iar acum, pe tot cuprinsul sferei de influenţă a acelei

existențe, neîncrederea s-a dovedit a avea putere divinatorie. Dar să presupunem pe de altă parte că, în loc să cedați în fața perspectivei de coșmar, vă agățați de ideea că această lume nu este *ultimatum*-ul. Să presupunem că descoperiți că sunteți un izvor, după cum spune Wordsworth, de

> Zel şi virtute de a exista prin credință
> Aşa cum ostaşii trăiesc prin bravură; aşa cum prin tăria
> Inimii marinarul se luptă cu mările învolburate.

Să presupunem, oricât de mari sunt relele care se abat asupra voastră, că propria voastră subiectivitate invincibilă le poate ține piept şi că descoperiți o bucurie mult mai mare decât cea pe care plăcerea pasivă o poate procura prin încrederea în abisul mai mare. Nu ați făcut deja ca viața să merite să fie trăită în aceşti termeni? Ce lucru ar mai fi viața, având calitățile pregătite pentru a vă confrunta cu ea, dacă nu ar aduce decât vreme frumoasă şi nu le-ar da o menire acestor facultăți pe care le posedați? Țineți minte că optimismul şi pesimismul sunt definiri ale lumii şi că propriile noastre reacții față de lume, oricât de mărunte ar fi în totalitatea lor, sunt părți integrante ale unui întreg şi contribuie la determinarea definiției. Ele ar putea fi chiar elementele decisive în determinarea definiției. Un corp cu masă mare ar putea să-şi piardă echilibrul instabil prin adăugarea greutății unei pene; o propozi-

ție lungă ar putea să capete un sens opus prin suplimentarea cu două litere: *n-u*. Această viață merită să fie trăită, putem spune, *întrucât este ceea ce credem că este, din punct de vedere moral;* şi suntem hotărâți să o facem din acel punct de vedere, atât timp cât avem de-a face cu ea, un succes.

În această descriere a credințelor care se verifică singure am presupus că, într-o ordine nevăzută, credința noastră este ceea ce inspiră acele eforturi şi acea răbdare care fac ca ordinea văzută să fie bună pentru oamenii morali. Credința noastră în bunătatea lumii văzute (bunătate ce acum înseamnă că este adaptată pentru o viață morală şi religioasă reuşită) s-a verificat singură prin sprijinirea pe credința noastră în lumea nevăzută. Dar se va verifica cumva şi credința noastră în lumea nevăzută? Cine ştie?

Încă o dată avem de-a face cu *poate;* şi încă o dată *poate* reprezintă esența situației. Mărturisesc că nu văd de ce însăşi existența unei lumi invizibile nu ar putea să depindă în parte de răspunsul personal pe care oricare dintre noi l-ar putea avea față de chemarea religioasă. Pe scurt, prin fidelitatea noastră, Dumnezeu însuşi ar putea să capete forță vitală şi să-şi sporească ființa. Din perspectiva mea, nu ştiu dacă sudoarea, sângele şi tragedia acestei vieți au vreun alt sens decât acesta. Dacă această viață nu ar fi o luptă adevărată, în care ceva este veşnic câştigat pentru univers prin reuşită, atunci nu este mai bună decât un joc de amatori din

care ne putem retrage când vrem. Dar avem *senzația* că este o luptă reală – ca şi cum în univers ar exista ceva sălbatic pe care noi, cu toate idealurile şi credințele noastre, ar trebui să-l răscumpărăm; şi mai ales să răscumpărăm propriile noastre inimi de la ateisme şi temeri. Pentru un astfel de univers pe jumătate sălbatic, pe jumătate salvat este adaptată natura noastră. Cel mai adânc lucru din natura noastră este acel *Binnenleben* (aşa cum l-a numit în ultima vreme un medic german), acea regiune tăcută din inimă în care locuim singuri cu vrutele şi nevrutele noastre, cu credințele şi temerile noastre. Aşa cum prin crăpăturile şi spărturile grotelor țâşnesc din măruntaiele pământului apele care apoi formează izvoare, tot aşa şi din aceste adâncuri crepusculare ale personalității se ivesc toate faptele şi deciziile noastre exterioare. Aici se află cel mai profund organ de comunicare cu natura lucrurilor pe care îl avem; şi, în comparație cu aceste mişcări concrete ale sufletului nostru, toate afirmațiile abstracte şi argumentele ştiințifice – de pildă, opoziția exprimată de pozitivist față de credința noastră – sună ca nişte simple clănțăneli din dinți. Fiindcă realitățile cu care avem de-a face aici sunt posibilități, iar nu fapte finalizate; şi ca să-l citez pe amicul meu William Salter, de la Societatea Etică din Philadelphia, „aşa cum esența curajului este de a risca propria viață pentru o posibilitate, tot aşa esența credinței este de a crede că posibilitatea există".

Acestea sunt aşadar ultimele mele cuvinte către voi: Nu vă temeți de viață. Credeți că viața merită să fie trăită şi credința voastră vă va ajuta să creați acest fapt. „Dovada ştiințifică" care să arate că aveți dreptate ar putea să nu apară până la ziua judecății (sau o anumită stare de existență pe care această expresie ar putea să o simbolizeze). Dar luptătorii credincioşi ai ceasului acesta sau ființele care îi vor reprezenta atunci şi acolo, ar putea să-şi îndrepte privirile către cei înfricoşați, care aici nu vor să meargă mai departe, cu cuvinte cum sunt cele cu care Henric al IV-lea l-a salutat pe întârziatul Crillon după câştigarea unei mari victorii: „Spânzură-te, viteazule Crillon! Am luptat la Arques şi tu acolo nu erai".

SENTIMENTUL RAȚIONALITĂȚII[1]

I

Care este sarcina pe care filosofii şi-au propus să o îndeplinească şi, până la urmă, de ce filosofează aceştia? Aproape toată lumea va răspunde imediat: ei doresc să ajungă la o concepție despre alcătuirea lucrurilor care să fie în ansamblu mai rațională decât perspectiva întrucâtva haotică pe care fiecare dintre noi o poartă din fire cu el în propria minte. Dar să presupunem că ajunge la această concepție rațională, cum să o recunoască filosoful ca atare şi să nu o lase să-i scape din ignoranță? Singurul răspuns poate fi acela că îi va recunoaşte raționalitatea aşa cum recunoaşte restul lucrurilor, prin anumite semne subiective care îl afectează. Atunci când primeşte semnele, ştie că a ajuns la raționalitate.

---

[1] Acest eseu este alcătuit, în parte, din extrase din articolul publicat în *Mind*, iulie 1879, şi dintr-o retipărire a unei comunicări adresate în 1880 Clubului Filosofic de la Harvard, publicată în *Princeton Review*, iulie 1882.

Care sunt aşadar semnele? Sentimentul de uşurință, linişte şi tihnă este unul dintre ele. Trecerea de la o stare de confuzie şi tulburare la cea de înțelegere rațională este plină de vie uşurare şi plăcere.

Dar această uşurare pare să aibă un caracter mai degrabă negativ decât pozitiv. Ar trebui să spunem în acest caz că sentimentul de raționalitate este constituit numai din absența oricărui sentiment de iraționalitate? Consider că există motive serioase pentru a susține o astfel de perspectivă. În lumina unor speculații psihologice recente, toate sentimentele par să depindă pentru exprimarea lor fizică nu de simpla descărcare a impulsurilor nervoase, ci de descărcarea acestora în condiții de dificultate, când întâmpinăm impedimente sau rezistență. Aşa cum nu simțim nici o plăcere particulară atunci când respirăm liber, ci un foarte puternic sentiment neplăcut atunci când mişcările respiratorii sunt împiedicate –, tot aşa orice tendință de acțiune neobstrucționată se descarcă fără producerea prea multor activități mentale însoțitoare, iar orice curs perfect fluent al gândirii nu trezeşte decât puține sentimente; dar atunci când mişcarea este înăbuşită sau când gândirea întâlneşte dificultăți experimentăm starea de suferință (*distress*). Numai când suntem cuprinşi de suferință putem spune că tânjim, râvnim sau avem aspirații. Atunci când ne bucurăm de libertate plenară în gândire sau în mişcare, ne aflăm într-un fel de stare de anestezie în care am putea spune, împreună cu

Walt Whitman (dacă ne-ar preocupa să spunem ceva despre noi înşine în astfel de momente): „Sunt suficient aşa cum sunt".

Acest sentiment de suficiență a clipei prezente, a caracterului său absolut – absența oricărei nevoi de a o explica sau justifica – constituie ceea ce eu numesc Sentiment al raționalității. Pe scurt, de îndată ce avem posibilitatea, indiferent de cauză, să gândim cu o fluență perfectă, lucrul pe care îl gândim ni se pare *pro tanto* rațional.

Oricare dintre modalitățile de a concepe cosmosul care facilitează această fluență generează sentimentul raționalității. Concepută în acest mod, ființa îşi este propria garanție şi nu necesită nici o formulare filosofică suplimentară. Dar această fluență poate fi obținută în diferite moduri. Mai întâi voi discuta modul teoretic.

Faptele lumii în diversitatea lor sensibilă se află neîncetat în fața noastră, însă nevoia noastră teoretică este ca ele să fie concepute într-un mod care să reducă multiplicitatea lor la simplitate. Plăcerea pe care o avem de a afla că un haos de fapte este expresia unui fapt subiacent unic este asemănătoare cu uşurarea pe care o are muzicianul atunci când transformă o masă confuză de sunete într-o ordine melodică sau armonioasă. Rezultatul simplificat este manipulat cu un efort mental mult mai redus decât datele inițiale, iar o concepție filosofică despre natură este astfel, fără să ne exprimăm metaforic, un dispozitiv de economisire a

muncii. Pasiunea pentru parcimonie, pentru economia mijloacelor în gândire reprezintă pasiunea filosofică *par excellence;* iar orice însuşire sau aspect al fenomenelor naturii care adună diversitatea acestora în monotonie va gratifica această pasiune, în timp ce, în gândirea filosofului, reprezintă esența lucrurilor în comparație cu care toate celelalte determinații ale lor ar putea fi trecute cu vederea de el.

Un alt semn pe care concepțiile filosofului trebuie să-l posede este universalitatea sau generalitatea crescută. Acestea nu îi vor aduce uşurare dacă nu se aplică la un număr uriaş de cazuri. Cunoaşterea lucrurilor după cauzele lor, care este de multe ori oferită ca o definiție a cunoaşterii raționale, îi este nefolositoare filosofului dacă acele cauze nu sunt reduse la un număr minim, cauze care să producă totodată un număr maxim de efecte. Cu cât mai multiple sunt particularizările, cu atât mai lin mintea acestuia merge de la un fapt la altul. Transformările fenomenale nu sunt transformări reale; fiecare obiect este acelaşi vechi prieten cu o altă haină.

Cine nu simte farmecul exercitat de faptul de a gândi că luna şi mărul sunt, cât priveşte relația lor cu pământul, identice; de a şti că respirația şi combustia sunt acelaşi lucru; de a înțelege că balonul se ridică prin aceleaşi legi prin care piatra se scufundă; de a simți că temperatura ridicată din propria palmă atunci când ne frecăm mânecile este identică cu mişcarea

oprită de fricțiune; de a recunoaşte că diferența dintre fiară şi peşte este ceva mai mare decât cea dintre tată şi fiu; de a crede că forța noastră, atunci când ne cățărăm pe munte sau doborâm copacul, nu este alta decât forța razelor soarelui care au ajutat să crească grâul din care este alcătuit micul dejun?

Dar, în afară de această pasiune pentru simplificare, mai există o pasiune înrudită, care, pentru unii – deşi poate o minoritate – este rivala acesteia. Este vorba de pasiunea deosebirii; este vorba mai degrabă de impulsul de *familiarizare* cu părțile decât de înțelegere a întregului. Caracteristicile acesteia sunt loialitatea față de claritatea şi integritatea percepției, respingerea generalizărilor neclare şi identificărilor vagi. Îi place să recunoască elementele particulare în deplinătatea lor şi cu cât poate căra mai multe din acestea cu atât este mai fericită. Preferă orice cantitate de incoerență, discontinuitate şi fragmentare (atât timp cât sunt salvate detaliile literale ale faptelor separate) în schimbul modului abstract de a concepe lucrurile, care, în timp ce le simplifică, dizolvă totodată plenitudinea lor concretă. Claritatea şi simplitatea constituie astfel afirmații rivale şi reprezintă o adevărată dilemă pentru gânditor.

Atitudinea filosofică a omului este determinată de echilibrul interior al acestor două tendințe. Nici un sistem filosofic nu poate spera că va fi universal acceptat în rândul acelor oameni care încalcă cu grosolănie una

dintre cele două nevoi sau care o subordonează total pe una celeilalte. Soarta lui Spinoza, cu sterila sa unire a tuturor lucrurilor într-o singură substanță, pe de o parte; cea a lui Hume, cu la fel de sterila sa „neasociere şi separare" a tuturor lucrurilor, pe de alta – nici unul dintre aceşti filosofi neavând astăzi un discipol strict şi sistematic, ambii reprezentând pentru posteritate o avertizare şi totodată un stimul – ne demonstrează că singura filosofie posibilă trebuie să fie un compromis între monotonia abstractă şi eterogenitatea concretă.

Singura modalitate de a media între diversitate şi unitate este însă a clasa diferitele obiecte drept cazuri ale unei esențe comune pe care o descoperim în ele. Astfel, primul pas este clasificarea lucrurilor în „categorii" extinse; iar ultimul pas în unificarea lor filosofică este clasificarea relațiilor şi comportamentului lor în „legi" extinse. Aşadar, o filosofie teoretică completă nu poate fi altceva decât o clasificare completă a ingredientelor lumii; iar rezultatele ei trebuie întotdeauna să fie abstracte, din moment ce fundamentul oricărei clasificări este esența abstractă inclusă în faptul viu – restul faptului viu fiind pentru moment ignorat de către clasificator. Ceea ce înseamnă că nici una dintre explicațiile noastre nu este completă. Acestea subsumează lucrurile în capitole mai cuprinzătoare sau mai familiare; însă ultimele capitole, ale lucrurilor sau ale conexiunilor lor, nu sunt decât genuri abstracte, date pe care doar le găsim în lucruri şi le consemnăm.

Când de pildă considerăm că am explicat în mod rațional conexiunea dintre faptele *A* şi *B* prin clasarea lor sub atributul comun *x*, este evident că de fapt nu am făcut decât să explicăm aceste obiecte în limitele lui *x*. Pentru a explica conexiunea dintre gazul de mină şi sufocare prin lipsa de oxigen înseamnă a lăsa neatinse toate celelalte particularități ale gazului şi ale sufocării – precum convulsiile şi agonia pe de o parte şi densitatea şi explozibilitatea, pe de alta. Pe scurt, în măsura în care *A* şi *B* conțin *l, m, n* şi respectiv *o, p, q* pe lângă *x*, acestea nu sunt explicate prin *x*. Fiecare particularitate suplimentară exercită propria atracție. O singură explicație a unui fapt nu face decât să-l explice dintr-un singur punct de vedere. Faptul nu este explicat în întregime decât atunci când fiecare dintre elementele ce îl caracterizează a fost clasat în altă parte împreună cu cele care sunt asemenea lor.

Ca să aplicăm acest principiu în cazul universului, putem observa că explicația lumii prin mişcări moleculare nu o explică decât în măsura în care *sunt* astfel de mişcări. Invocarea „Incognoscibilului" nu explică decât în măsura în care este incognoscibil, a „Gândirii" decât în măsura în care este gândire, a lui „Dumnezeu" decât în măsura în care este Dumnezeu. *Care* gândire? *Care* Dumnezeu? – sunt întrebări la care trebuie să se răspundă prin readucerea datelor reziduale din care termenul general a fost abstractizat. Toate acele date care nu pot fi identificate în mod analitic cu

atributul invocat ca principiu universal rămân la statutul de categorii sau naturi independente, asociate în mod empiric cu respectivul atribut dar golite de orice legătură rațională cu acesta.

De aici caracterul nesatisfăcător al tuturor speculațiilor noastre. Pe de o parte, în măsura în care acestea păstrează orice multiplicitate în termenii lor, nu reuşesc să ne scoată din lumea empirică; pe de alta, în măsura în care elimină multiplicitatea, omul practic le dispreţuieşte ariditatea. Maximul pe care îl pot spune este că elementele lumii sunt cutare şi cutare, şi că fiecare este identic cu sine oriunde se găseşte; dar întrebării „Unde se găseşte?" omul practic va trebui să îi răspundă cu propria sa judecată. Filosofia fundamentală nu încearcă niciodată să decidă care dintre toate aceste esențe va fi considerată aici şi acum esența acestui lucru concret. Ajungem astfel la concluzia că simpla clasificare a lucrurilor este, pe de o parte, cea mai bună filosofie teoretică posibilă şi, pe de alta, cel mai nefericit şi neadecvat substitut al plenitudinii adevărului. Este o reducere monstruoasă a vieții, care, asemenea tuturor reducerilor, este obținută prin pierderea şi eliminarea absolută a materiei reale. Acesta este motivul pentru care oamenii cărora le pasă cu adevărat de filosofie sunt puțini. Determinările particulare pe care aceasta le ignoră reprezintă adevărata materie ce stârneşte nevoi, la fel de potentă şi influentă ca şi a ei. Ce îi pasă entuziastului moral de etica filosofică? De ce

aesthetik fiecărui filosof german îi pare artistului o urâciune a pustiirii?

Grau, theurer Freund, ist alle Theorie
Und grim des Lebens goldner Baum.

Omul, în întregimea sa, care simte toate nevoile pe rând, nu va accepta ca echivalent al vieții altceva decât însăși plenitudinea faptului de a trăi. Întrucât esențele lucrurilor sunt de fapt diseminate pe toată cuprinderea timpului și spațiului, el se va bucura de împrăștierea și transformările lor. Când este epuizat de încleștare, de țărână și de neimportanța concretă, el se va împrospăta scăldându-se în izvoarele eterne sau se va întări privind naturile imuabile. Dar el nu va fi decât un vizitator și nicidecum un locuitor al acestui tărâm; nu va duce jugul filosofic pe umerii săi, iar când se va sătura de monotonia cenușie a problemelor ei și de vastitatea insipidă a rezultatelor ei, va evada cu bucurie în bogăția abundentă și dramatică a lumii concrete.

Studiul nostru revine aici, la începutul său. Orice modalitate de a clasifica un lucru nu este decât un mod de a-l manevra pentru un scop anume. Concepțiile, „tipologiile" sunt instrumente teleologice. Nici un concept abstract nu poate fi un substitut valid pentru o realitate concretă, cu excepția unui interes particular care aparține celui care îl concepe. Interesul raționalității teoretice, ușurarea adusă de identificare nu este de-

cât unul din miile de țeluri umane. Demnitatea şi valoarea exagerate cu care filosofii au învestit soluțiile lor sunt astfel reduse foarte mult. Singura virtute de care are nevoie concepția lor teoretică este simplitatea, iar o concepție simplă este un echivalent al lumii numai în măsura în care lumea este simplă – lumea, orice simplitate ar adăposti, fiind între timp o chestiune extrem de complexă.

Totuşi, rămâne destulă simplitate şi suficientă imperiozitate a dorinței de a o atinge pentru a face din funcția teoretică unul dintre cele mai invincibile dintre impulsurile omeneşti. Căutarea celor mai puține dintre elementele lucrurilor este un ideal pe care unii îl vor urma, atât timp cât există oameni care încă mai gândesc.

Dar să reflectăm asupra țelului atins. Să presupunem că avem în sfârşit un sistem unificat în sensul care a fost explicat. Lumea noastră poate fi concepută acum în mod simplu, iar mintea noastră se bucură de uşurare. Conceptul nostru universal a făcut haosul concret să fie rațional. Dar pun acum întrebarea: S-ar putea considera că ceea ce reprezintă temelia raționalității din toate celelalte lucruri este în sine propriu-zis rațional? S-ar părea la prima vedere că este. Suntem tentați oricum să spunem că, din moment ce setea de raționalitate este potolită prin identificarea unui lucru cu celălalt, un dat care nu lasă nimic nerezolvat ar putea potoli acea sete definitiv sau ar putea fi rațional *in se*. Fără

existența unei alterități care să ne deranjeze, vom putea să stăm liniştiţi. Cu alte cuvinte, aşa cum liniştea teoretică a țăranului rezultă din necercetarea universului haotic, tot aşa orice dat (cu condiția să fie simplu, clar şi ultim) ar trebui să elimine problematizarea din universul filosofului şi să aducă linişte, în măsura în care nu va mai avea nici el nimic de cercetat.

Lucrul acesta este de fapt gândit de unele persoane. Prof. Bain spune în acest sens:

> O dificultate e rezolvată, un mister este dezlegat atunci când se poate arăta că seamănă cu altceva; că este un exemplu al unui fapt deja cunoscut. Misterul este izolare, excepţie sau ar putea fi contradicție aparentă: dezlegarea misterului se găseşte în asimilare, identitate şi fraternitate. Atunci când toate lucrurile sunt asimilate, în măsura în care pot fi asimilate şi în măsura în care se aseamănă, explicația se încheie, mintea nu mai are ce face sau nu mai are ce dori în mod inteligibil. . . Calea ştiinţei, aşa cum se manifestă în epocile moderne, duce către generalitate din ce în ce mai mare, până când ajungem la cele mai înalte şi mai cuprinzătoare legi ale fiecărui domeniu al lucrurilor; acolo explicația se încheie, misterul dispare şi se atinge viziunea desăvârşită.

Dar, din nefericire, acest prim răspuns nu va dura. Mintea noastră este atât de deprinsă cu procesul de a vedea un *altul* în afara fiecărui obiect al propriei experiențe, încât atunci când îi este prezentată noțiunea

unui dat absolut, ea se foloseşte de mecanismul său obişnuit şi rămâne cu atenţia îndreptată către vidul de dincolo, ca şi cum acolo se găseşte un material suplimentar pentru contemplare. Pe scurt, ea învârte de una singură considerarea pozitivă suplimentară a unei nonentităţi ce cuprinde existenţa datului său; şi, întrucât lucrul acesta nu duce nicăieri, gândirea revine la datul său. Însă nu există nici o punte naturală între nonentitate şi acest dat particular, iar gândirea oscilează dintr-o parte în alta, întrebându-se: „De ce există ceva şi nu doar nonentitate; de ce acest dat universal şi nu un altul?" şi nu ajunge la capăt, pierzându-se în labirint.

Într-adevăr, cuvintele lui Bain sunt atât de neadevărate încât, atunci când s-a încercat contopirea multiplicităţii într-o unitate, atunci când concepţia universului ca fapt unic se apropie cel mai mult de perfecţiune, în mintea oamenilor cugetători dorinţa de explicaţii suplimentare, setea ontologică de a fi cuprinşi de mirare se manifestă în forma sa cea mai extremă. După cum spune Schopenhauer, „Neliniştea care ţine în mişcare ceasul neoprit al metafizicii este conştiinţa că nonexistenţa acestei lumi este la fel de posibilă ca şi existenţa ei".

Ideea de nonentitate ar putea fi astfel numită părintele setei filosofice în cel mai subtil şi profund sens al ei. Existenţa absolută este mister absolut, fiindcă relaţia ei cu nimicul rămân nemediate pentru înţelegerea

noastră. Doar un singur filosof a avut pretenția că umple această prăpastie. Hegel, încercând să arate că nonentitatea și ființa concretă sunt legate de o serie de identități de tip sintetic, leagă tot ceea ce poate fi conceput într-o unitate, fără nici o noțiune periferică care să tulbure circulația rotativă liberă a minții în limitele acesteia. Întrucât o astfel de mișcare neîncetată dă senzația de raționalitate, ar trebui să se susțină, în cazul în care a reușit, că Hegel a satisfăcut în mod definitiv și absolut toate necesitățile raționale.

Dar acelora care consideră că efortul eroic al lui Hegel este un eșec, nu le mai rămâne decât să mărturisească că atunci când toate lucrurile au fost unificate la maxim, noțiunea unei alterități posibile ar putea să ne bântuie imaginația și să ne atace sistemul în continuare. Baza ființei ne este lăsată opacă din punct de vedere logic, reprezentând ceva peste care dăm și pe care îl descoperim, și asupra căruia (dacă dorim să acționăm) ar trebui să zăbovim cât mai puțin posibil. Calmul logic al filosofului nu este în esență altfel decât cel al țăranului. Ei se deosebesc până în punctul în care refuză să permită considerațiilor suplimentare să le tulbure caracterul absolut al datelor pe care le presupun. Țăranul face acest lucru imediat și poate fi influențat în orice moment de devastările provocate de o sumedenie de îndoieli. Și oare nu face filosoful acest lucru până când nu a fost atinsă unitatea și este apărat de atacurile acelor considerații, fiind păzit, doar la nivel practic și nu

în esență, de suflarea nimicitoare a *De ce*-ului suprem? Dacă nu poate exorciza această întrebare, el trebuie să o ignore sau să închidă ochii în fața ei, și, presupunând că datele sistemului său sunt un lucru dat, iar ceea ce este dat este suprem, continuă pur și simplu să trăiască o viață de contemplare sau de acțiune bazată pe sistemul respectiv.

Nu există nici o îndoială că această conformitate față de o necesitate opacă este însoțită de o anumită plăcere. Un exemplu este reverența lui Carlyle față de faptul brut: „Există o semnificație infinită în fapt". Referindu-se la necesitatea dată, nu la cea rațională Dühring afirmă:

> Necesitatea este ultimul și cel mai înalt punct pe care îl putem atinge. . . . Nu doar cunoașterea ultimă și definitivă, dar și sentimentele sunt interesate să găsească un ultim răspuns și un echilibru ideal într-un dat suprem care să nu fie altul decât cel care este".

Aceasta este atitudinea oamenilor obișnuiți în teismul lor, *fiat*-ul lui Dumnezeu fiind în fizică și morală un astfel de dat suprem. Tot așa este și atitudinea tuturor analiștilor rigizi și *Verstandesmenschen*. Lotze, Renouvier și Hodgson spun fără ezitare că experiența ca întreg nu poate fi explicată și nu caută nici să atenueze duritatea mărturisirii și nici să ne împace cu neputința noastră.

Însă mințile mult mai mistice pot avea tentative de mediere. Liniştea raționalității poate fi căutată prin extaz atunci când logica nu mai funcționează. Persoanele religioase de orice înclinație doctrinară au momente când lumea, aşa cum este, li se pare atât de divin ordonată, iar acceptarea acestui lucru de către inimă pare atât de plenară, încât problemele intelectuale dispar; ba chiar intelectul însuşi cade în adormire – după cum spune Wordsworth: „cuget nu mai este; în încântare el dispare". Emoția ontologică umple astfel sufletul pe care speculația ontologică nu îl mai poate acoperi şi nu mai poate pune centura semnelor de întrebare în jurul existenței. Chiar şi cel mai puțin religios dintre oameni trebuie să fi simțit alături de Walt Whitman, umblând prin iarba unei dimineți limpezi de vară, că „în jurul său se înalță şi se aşază tihna şi cunoaşterea care depăşesc toate argumentele pământului". În astfel de momente de trăire energică avem senzația că cercetarea şi activitatea teoretică are ceva bolnăvicios şi vrednic de dispreț. În ochii judecății sănătoase, filosoful este cel mult un nebun învățat.

Din moment ce inima poate astfel să excludă iraționalitatea ultimă pe care mintea o stabileşte, transformarea procedeului acesteia într-o metodă sistematică ar constitui o realizare filosofică de primă importanță. Dar, aşa cum a fost până acum folosită de mistici, acesteia i-a lipsit universalitatea, fiind accesibilă doar câtorva persoane şi doar de câteva ori, şi chiar în aceste

câteva cazuri putând fi urmată de tulburări şi uscăciune; iar dacă oamenii cred că metoda mistică este un subterfugiu fără pertinenţă logică, gips dar nu şi leac, şi că ideea de nonentitate nu poate fi niciodată exorcizată, empirismul va fi filosofia supremă. Existenţa ar fi atunci un fapt brut de care, ca întreg, emoţia mirării ontologice se va agăţa în mod legitim, aceasta rămânând veşnic nesatisfăcută. Atunci, extraordinarul sau misteriosul vor fi un atribut esenţial al naturii lucrurilor, iar manifestarea şi accentuarea sa vor continua să fie o parte din întreprinderea filosofică a neamului omenesc. Fiecare generaţie îşi va avea propriul Iov, propriul Hamlet, propriul Faust sau propriul Sartor Resartus.

Până acum s-ar părea că am luat în considerare posibilităţile raţionalităţii pur teoretice. Dar am văzut de la început că raţionalitatea înseamnă activitate mentală neîngrădită. Impedimentele care apar în sfera teoretică ar putea fi probabil evitate dacă desfăşurarea activităţii mentale ar părăsi uneori acea sferă şi ar trece în sfera practică. Să cercetăm aşadar sentimentul de raţionalitate în aspectul său *practic*. Dacă nu va rămâne la nesfârşit să privească universul plină de mirare, dacă mişcările ei vor devia de la canalul contemplării pur teoretice, să aflăm atunci ce fel de concepţie asupra universului vor trezi acele impulsuri active capabile de această deviere. O definire a lumii care va restitui minţii

mişcarea liberă ce a fost blocată pe calea pur contemplativă ar putea face lumea să pară din nou raţională.

Din două concepţii la fel de potrivite pentru a satisface cerinţa logică, cea care trezeşte impulsurile active sau care satisface cerinţele estetice mai bine decât cealaltă, va fi considerată concepţia mai raţională şi va avea o preponderenţă meritată.

Nu există nimic improbabil în supoziţia că o analiză a lumii poate genera un număr de formule care concordă cu faptele. În fizică, fenomenele pot fi explicate la fel de bine de formule diferite – de pildă, teoria fluidului unitar şi cea a fluidului dublu din electricitate. De ce să nu fie la fel şi cu lumea? De ce să nu existe puncte de vedere diferite pentru a o cerceta, în cadrul cărora toate datele să se afle în armonie, din care observatorul să poată alege sau pe care să le poată cumula? Un cuartet de coarde al lui Beethoven este de fapt, după cum a spus cineva, o frecare a cozilor de cal pe maţe de pisică şi ar putea fi complet descris în astfel de termeni; dar aplicarea acestei descrieri nu exclude deloc aplicabilitatea simultană unei descrieri complet diferite. Tot aşa, o interpretare completă a lumii în termenii succesiunii mecanice este compatibilă cu interpretarea teleologică a acesteia, deoarece însuşi mecanismul ar putea fi proiectat.

Aşadar, dacă s-ar construi mai multe sisteme la fel de satisfăcătoare pentru nevoile noastre pur logice, ele tot vor trebui să fie verificate şi acceptate sau respinse

de natura noastră estetică şi practică. Putem oare defini testele raționalității pe care natura noastră le-ar folosi?

Vechii filosofi au observat remarcabilul fapt că stricta familiarizare cu lucrurile poate produce o senzație a raționalității acestora. Şcoala empirică a fost atât de izbită de această circumstanță, încât a afirmat că senzația raționalității şi cea a familiarității sunt unul şi acelaşi lucru, şi că nu există nici un alt tip de raționalitate. Contemplarea zilnică a fenomenelor juxtapuse într-o anumită ordine generează o acceptare a conexiunii acestora tot atât de absolută ca şi tihna generată de înțelegerea teoretică a coerenței lor. A explica un lucru înseamnă a trece cu uşurință la antecedentele acestuia; a-l cunoaşte înseamnă a prevedea cu uşurință consecințele acestuia. Obişnuința, care ne permite să facem ambele lucruri, este astfel sursa oricărei raționalități pe care lucrul acela o va avea în gândirea noastră.

În sensul larg în care raționalitatea a fost definită la începutul acestui eseu, este perfect clar că obişnuința trebuie să fie unul dintre factorii acesteia. Am afirmat că orice gândire perfect fluentă şi uşoară este lipsită de sentimentul iraționalității. Aşadar, în măsura în care obişnuința ne familiarizează cu toate relațiile unui lucru, ne învață să trecem în mod fluent de la lucrul acela la altele şi *pro tanto* îi dă un caracter rațional.

Dar există o anumită relație a cărei importanță practică este mai mare decât a tuturor celorlalte – şi anume relația unui lucru cu consecințele sale viitoare.

Atât timp cât un obiect este neobişnuit, aşteptările noastre sunt confuze; dar de îndată ce devine familiar, aşteptările încep să se clarifice. Prin urmare, propun următoarea primă cerință practică pe care o concepție filosofică trebuie să o satisfacă: *Trebuie, cel puțin în mod general, să elimine incertitudinea din viitor*. Prezența permanentă a senzației viitorului din minte a fost, în mod ciudat, ignorată de majoritatea autorilor, dar fapt este că conştiința noastră la un moment dat nu este niciodată liberă de componenta expectativei.

Fiecare ştie, atunci când o durere trebuie suportată în viitorul apropiat, în ce mod sentimentul vag că este iminentă ne pătrunde întreaga gândire cu o stare de nelinişte şi ne afectează în mod subtil dispoziția chiar şi atunci când nu o avem în centrul atenției; ne împiedică să ne liniştim, să ne simțim în largul nostru în prezentul dat. Acelaşi lucru este valabil şi atunci când ne aşteaptă o mare fericire. Dar când viitorul este neutru şi perfect cert, nu ne mai preocupă, ci ne îndreptăm toată atenția asupra prezentului. Dacă acest sentiment apăsător al viitorului este dezorientat sau lăsat fără obiect, mintea este cuprinsă imediat de nelinişte. Dar în cadrul fiecărei experienței noi sau neclasificate se petrece exact acest lucru, nu ştim ce va urma; iar noutatea *per se* devine un iritant mental, în timp ce obişnuința *per se* este un sedativ mental, doar pentru faptul că una încurcă iar cealaltă statorniceşte aşteptările noastre.

Fiecare trebuie să simtă adevărul acestui lucru. Ce se înțelege prin faptul de a ajunge să te „simți ca acasă" într-un loc nou sau cu oameni noi? Este pur și simplu ca atunci când ne așezăm inițial într-o cameră nouă și nu știm ce curent ar putea să ne sufle din spate, ce uși s-ar putea deschide, ce forme ar putea intra, ce obiecte interesante ar putea fi găsite prin șifoniere și colțuri. Când, după câteva zile, vom fi aflat toată gama acestor posibilități, sentimentul de înstrăinare dispare. La fel se întâmplă și cu oamenii, când vom fi trecut de punctul în care să ne mai așteptăm din partea lor la manifestări de caracter în esență noi.

Utilitatea acestui efect emoțional al așteptării este perfect evident; „selecția naturală" avea să o explice mai devreme sau mai târziu. Pentru un animal, este de o importanță practică foarte mare ca acesta să anticipeze calitățile obiectelor care îl înconjoară și mai ales că nu ar trebui să stea nemișcat în prezența unor circumstanțe care ar putea fi încărcate de pericole sau de avantaje – de pildă, să adoarmă la marginea prăpastiilor, în vizuinile prădătorilor săi sau să se uite cu indiferență la un nou obiect ce se ivește, care, dacă ar fi urmărit, s-ar putea dovedi un adaos important pentru provizii. Noutatea *ar trebui* să-l irite. Curiozitatea are astfel o geneză practică. Nu trebuie decât să ne uităm la fizionomia unui câine sau a unui cal atunci când un obiect nou îi intră în câmpul vizual, la amestecul de fascinație și teamă, pentru a vedea că elementul de ne-

siguranţă conştientă sau de aşteptare perplexă se află la rădăcina emoţiei acestuia. Curiozitatea unui câine pentru mişcările stăpânului său sau pentru un obiect străin nu se întinde decât până la punctul de a decide ce se întâmplă după aceea. Fiind stabilit acest lucru, curiozitatea este potolită. Câinele pomenit de Darwin, al cărui comportament în prezenţa unui ziar mişcat de vânt părea să fie mărturia unui sentiment „al supranaturalului", nu era decât o manifestare a iritării în faţa unui viitor incert. Un ziar care se putea mişca în mod spontan era în sine un lucru atât de neaşteptat, încât sărmanul animal nu îşi putea da seama ce minuni noi ar putea să se mai petreacă în momentul următor.

Să revenim acum la filosofie. Un dat suprem, chiar dacă nu este neraţionalizat din punct de vedere logic, dacă are calitatea de a defini aşteptarea, va fi acceptat în mod paşnic de către minte; în timp ce, dacă lasă şi cel mai mic prilej pentru ambiguitate în viitor, va produce nelinişte mentală. În explicaţiile ultime ale universului, pe care setea de raţionalitate le-a extras din mintea umană, cerinţele aşteptării care trebuie satisfăcute au jucat întotdeauna un rol fundamental. Termenul stabilit de filosofi ca fiind primordial a fost unul care elimină incalculabilul. „Substanţă", de pildă, înseamnă, după cum spune Kant, *das beharrliche*, care va fi aşa cum a fost, fiindcă fiinţa sa este esenţială şi eternă. Şi cu toate că nu am putea să prevestim în detaliu fenomenele viitoare ce vor fi generate de substanţă, am

putea să ne liniştim minţile într-un mod general numind acea substanţă Dumnezeu, Perfecţiune, Iubire sau Raţiune, cu gândul că indiferent ce ne va aştepta nu va fi până la urmă inconsistent cu caracterul acestui termen; în aşa fel încât este definită în sens general chiar şi atitudinea noastră faţă de ceea ce este neaşteptat.

Să luăm din nou în considerare ideea de nemurire, care pentru oamenii obişnuiți pare să reprezinte standardul oricărei doctrine filosofice sau religioase: ce altceva reprezintă aceasta decât un mod de a spune că determinarea aşteptării este factorul esențial al raționalității? Furia ştiinței față de miracole şi a unor filosofi față de doctrina liberului arbitru au exact aceeaşi rădăcină – neplăcerea de a recunoaşte un factor ultim în lucruri care ne-ar putea înfrânge previziunile sau ne-ar putea afecta stabilitatea propriei perspective.

Autorii anti-substanțialişti au trecut cu vederea această funcție din doctrina substanței: „Dacă ar exista un astfel de *substrat*", spune Mill, „să presupunem că în acest moment a dispărut ca prin minune şi să lăsăm senzațiile să se desfăşoare în aceeaşi ordine – în ce fel ne va lipsi *substratul* respectiv? Prin ce semne am putea descoperi că nu mai există? Nu ar trebui să avem la fel de multe motive ca să credem că încă mai există, aşa cum credem acum? Iar dacă nu avem astfel justificare să credem în el, cum putem să avem acum?"

Într-adevăr, dacă ne-am împachetat deja faptele într-o anumită ordine, putem să ne dispensăm de orice

justificare suplimentară a acelei ordini. Însă altfel stau lucrurile cu faptele care urmează să apară. Dacă excludem substanța din concepția noastră despre trecutul irecuperabil, nu rezultă că noțiunile noastre despre viitor trebuie supuse unor complicații la fel de goale. Chiar dacă ar fi adevărat că substanța ar putea dezvolta în orice moment un set cu totul nou de atribute, forma strict logică de raportare a lucrurilor la o substanță va rămâne în continuare (în mod eronat sau nu) însoțită de un sentiment de linişte şi de încredere în viitor. În pofida celui mai acut criticism nihilist, oamenii vor avea aşadar întotdeauna o înclinație spre orice filosofie care explică lucrurile *per substantiam*.

O reacție foarte firească împotriva vanității teozofizante şi a încrederii habotnice în consecințele lucrurilor, pe care o manifestă mințile vulgar de optimiste, a constituit un factor al scepticismului empiriştilor, care nu încetează niciodată să ne aducă aminte de izvorul de posibilități străine de experiența noastră obişnuită pe care cosmosul ar putea să îl conțină şi care, orice justificare am avea în sens contrar, ar putea să-l întoarcă pe dos de mâine. Substanțialismul agnostic cum este cel al lui Spencer, al cărui Incognoscibil nu este doar insondabilul dar şi iraționalitatea absolută, pe care, dacă este reprezentat în mod consistent în gândire, este desigur imposibil să te bazezi, are aceeaşi funcție de reproş adresat unei anumite stagnări şi suficiențe a felului în care filistinul de rând îşi simte propria sigu-

ranță. Dar acești filosofi ai incertitudinii nu pot fi acceptabili dacă sunt considerați orice altceva în afară de reacții față de un exces opus; gândirea obișnuită nu va putea să se calmeze în prezența lor și va căuta soluții mult mai liniștitoare.

Astfel, consider că putem afirma cu încredințare, ca un prim punct atins în cercetarea noastră, că un factor principal al setei filosofice este dorința de a avea așteptările definite și că nici o filosofie care neagă cu stăruință posibilitatea gratificării acestei nevoi nu va triumfa.

Trecem astfel la următoarea diviziune a subiectului nostru. Nu este suficient pentru satisfacția noastră să știm doar viitorul așa cum este determinat, fiindcă ar putea fi determinat în multe feluri plăcute sau neplăcute. Pentru ca o filosofie să aibă succes la scară universală, aceasta trebuie să definească viitorul *în corespondență cu puterile noastre spontane*. O filosofie ar putea fi desăvârșită în alte privințe, dar oricare din cele două defecte se va dovedi fatal pentru acceptarea sa universală. În primul rând, principiul său ultim nu trebuie să fie unul care tulbură și dezamăgește cele mai dragi dorințe și mai prețuite puteri ale noastre. Un principiu pesimist, cum este incurabil de vicioasa Voință-substanță a lui Schopenhauer sau Inconștientul bun la toate al lui Hartmann, va atrage mereu după sine eseuri din partea altor filosofii. Pentru majoritatea oamenilor, incompatibilitatea viitorului cu dorințele și

tendințele active ale lor reprezintă, de fapt, mai mult o sursă de nelinişte decât de incertitudine. A se observa încercările de depăşire a „problemei răului" şi a „misterului suferinței". Nu există nici o „problemă a binelui".

Dar un al doilea defect al filosofiei, care este şi mai rău decât cel de a ne contrazice înclinațiile active, este acela de a nu le oferi nici un obiectiv asupra căruia să se axeze. O filosofie al cărui principiu este atât de incomensurabil în raport cu cele mai intime puteri ale noastre încât să le nege orice relevanță în problemele universale şi să le anihileze orice impuls dintr-o lovitură, va fi şi mai nepopulară decât pesimismul. Mai bine să te confrunți cu duşmanul decât cu Vidul etern! De aceea, materialismul nu va fi adoptat niciodată la modul universal, oricât de bine ar contopi lucrurile într-o unitate atomistică şi oricât de precis ar prezice eternitatea viitoare – deoarece materialismul neagă realitatea obiectelor aproape tuturor impulsurilor pe care le prețuim cel mai mult. Adevărata *semnificație* a impulsurilor, spune el, este ceva care nu prezintă nici un interes emoțional pentru noi. Or, ceea ce se numeşte „extrădare" este destul de caracteristică emoțiilor şi simțurilor noastre: ambele indică un obiect care este cauza sentimentului sau senzației prezente. Cât de puternic obiectivă este referința care se găseşte în frică!

În mod asemănător, o persoană extaziată şi una întristată nu sunt pur şi simplu conştiente de stările lor

subiective. Dacă ar fi fost, forța sentimentelor lor s-ar evapora cu totul. Ambele persoane cred că există o cauză exterioară care îi face să se simtă aşa cum se simt: fie „Este o lume fericită! cât de bună este viața!" fie „Cât de detestabil de plictisitoare este existența!"

Orice filosofie care anihilează validitatea referinței prin eliminarea obiectelor acesteia sau prin traducerea acestora în termeni lipsiți de caracter emoțional, lasă mintea fără obiective de care să-i pese sau pentru care să acționeze. Aceasta este condiția opusă față de cea a coşmarului, dar când este sădită în mod acut în conştiință produce o oroare asemănătoare. Într-un coşmar avem motive să acționăm, dar nu avem putere; aici avem puteri, dar nu avem motive. Suntem năpădiți de un *unheimlichkeit* de nedescris la gândul că nu există nimic etern în țelurile noastre finale şi în obiectele iubirilor şi aspirațiilor care reprezintă cele mai adânci energii ale noastre.

Asocierea monstruos de limitată a universului cu cunoscătorul său, pe care o postulăm ca fiind idealul cogniției, este perfect analoagă cu echivalarea nu mai puțin limitată a universului cu *făcătorul*. Universului îi cerem să aibă un caracter cu care să se potrivească emoțiile şi înclinațiile noastre active. Atât de mărunți cât suntem, minusculi cât punctul prin care cosmosul ne influențează pe fiecare dintre noi, dorim să simțim fiecare că propriile reacții de pe cuprinsul acelui punct sunt corespondente cu cerințele cosmosului. Dar având

în vedere că abilitățile sale de acțiune țin total de înclinațiile sale naturale; având în vedere că îi place să reacționeze cu emoții precum tăria de caracter, speranța, extazul, admirația, seriozitatea etc.; şi având în vedere că reacționează fără voie cu teamă, dezgust sau îndoială – o filosofie care nu ar legitima decât emoțiile din ultima categorie va lăsa cu certitudine mintea să cadă pradă nemulțumirii şi setei.

Se recunoaşte de mult prea puține ori cât de mult intelectul este alcătuit din interese practice. Teoria evoluției începe să facă un foarte bun serviciu prin reducerea întregii gândiri la acțiunea reflex. Conform acestei perspective, cogniția nu este decât un moment pasager, o secțiune transversală într-un anumit punct, din ceea ce în totalitatea sa este un fenomen motor. La nivelul formelor inferioare de viață, nimeni nu ar pretinde că cogniția este altceva decât o călăuză a acțiunii corecte. Întrebarea rodnică cu privire la lucrurile care se arată pentru prima dată conştiinței nu este întrebarea teoretică „Ce este acel lucru?", ci întrebarea practică „Cine se duce într-acolo?" sau mai degrabă, după cum bine a formulat Horwicz, „Ce e de făcut?" – „Was fang' ich an?" În toate discuțiile pe care le avem despre inteligența animalelor inferioare, singurul test pe care îl folosim este cel al *comportării* lor ca şi cum ar avea un țel.

Pe scurt, cogniția este incompletă dacă nu e descărcată în acțiune; deşi este adevărat că dezvoltarea

mentală ulterioară, care îşi atinge apogeul prin creierul hipertrofiat al omului, dă naştere unei cantităţi vaste de activitate teoretică în plus faţă de ceea ce este direct instrumental pentru practică, totuşi cerinţa anterioară nu este decât amânată şi nu eliminată, iar natura activă îşi cere până la urmă drepturile.

Atunci când obiectul oferit conştiinţei este cosmosul în totalitatea sa, relaţia nu se schimbă nici un pic. Noi trebuie să reacţionăm faţă de acesta într-un mod ce presupune o anumită afinitate. Schopenhauer a fost mânat de un adânc instinct atunci când şi-a întărit argumentaţia pesimistă printr-un potop de invective împotriva omului practic şi a cerinţelor acestuia. Pesimismul nu are nici o speranţă fără uciderea acestuia!

Lucrările lui Helmholtz despre ochi şi urechi sunt în mare măsură un comentariu al legii conform căreia utilitatea practică determină în întregime de care părţi ale senzaţiilor noastre ar trebui să fim conştienţi şi pe care ar trebui să le ignorăm. Observăm sau discriminăm un simţ numai în măsura în care depindem de el pentru a ne modifica acţiunile. *Ştim* un lucru atunci când îl sintetizăm prin identitate cu un alt lucru. Dar cealaltă mare dimensiune a înţelegerii noastre, *cunoaşterea directă* (cele două dimensiuni fiind recunoscute în toate limbile prin antiteza unor cuvinte precum *wissen* şi *kennen*; *scire* şi *noscere* etc.), ce altceva să fie decât o sinteză – o sinteză a unei percepţii pasive cu o anumită tendinţă către reacţie? Noi avem o cunoaştere directă a

unui lucru imediat ce învățăm cum să ne comportăm față de el sau cum să reacționăm la comportamentul pe care îl aşteptăm de la el. Până în acel moment, lucrul respectiv este „străin" pentru noi.

Din această perspectivă rezultă cel puțin că, oricât de vag ar fi definit datul universal de către un filosof, nu se poate spune că acesta lasă necunoscutul în seama noastră atât timp cât susține, chiar şi în gradul cel mai mic, că atitudinea noastră față de acel dat universal ar trebui să fie de un anumit fel. Cel care spune „viața este reală, viața este serioasă", oricât de mult ar vorbi despre misterul fundamental al lucrurilor, dă o definiție precisă acelui mister atribuindu-i dreptul de a cere din partea noastră starea particulară numită seriozitate – care înseamnă dispoziția de a trăi cu energie, deşi energia aduce durere.

Acelaşi lucru este valabil şi în cazul celui care spune că totul este vanitate. Căci oricât de indescriptibil ar fi *in se* predicatul „vanitate", acesta reprezintă în mod clar ceva care permite ca anestezia, simpla evitare a suferinței, să fie regula noastră de viață. Nu ar putea exista o nepotrivire mai mare decât situația în care un discipol al lui Spencer ar proclama dintr-o suflare că substanța lucrurilor este incognoscibilă şi din următoarea suflare că acest gând ar trebui să ne inspire un sentiment copleşitor, reverență şi dispoziția de a contribui în direcția în care manifestările acestuia par să se îndrepte. Poate că incognoscibilul este insondabil, dar

dacă are nişte cerinţe atât de clare asupra activităţii noastre, este cert că nu suntem ignoranţi cu privire la calitatea sa esenţială.

Dacă cercetăm trecutul istoric şi ne punem întrebarea ce trăsătură au în comun toate marile perioade de reînsufleţire, de exprimare a gândirii omeneşti, vom descoperi acest simplu fapt: fiecare dintre ele i-a spus fiinţei umane: „Cea mai adâncă natură a realităţii este înrudită cu *puterile* pe care le ai". În ce altceva a constat mesajul eliberator al creştinismului primar decât în vestirea faptului că Dumnezeu recunoaşte acele impulsuri slabe şi fragile pe care păgânismul le-a ignorat cu atâta necuviinţă? Căiţi-vă: omul care nu poate face nimic cum trebuie poate cel puţin să se căiască de nereuşitele sale. Dar pentru păgânism, această facultate a căinţei a fost ceva adăugit, ceva venit prea târziu la întâlnire. Creştinismul a preluat căinţa şi a făcut din ea acea putere din noi care face apel direct la inima lui Dumnezeu. Şi după ce întunericul Evului Mediu a înfierat chiar şi impulsurile generoase ale cărnii şi a definit realitatea astfel încât numai naturile servile să se unească cu ea, în ce altceva ar fi putut să rezide acel *sursum corda* al Renaşterii platonicizante decât în proclamarea faptului că arhetipul adevărului din lucruri solicită cea mai mare parte din activitatea întregii noastre fiinţe estetice?

Ce altceva au fost misiunea lui Luther şi apelul lui Wesley la puteri pe care până şi cei mai răi dintre oa-

meni ar putea să le poarte cu ei – credința şi nădejdea -, dar care erau personale, fără a cere o intermediere sacerdotală, şi care îl aduceau pe posesorul lor față în față cu Dumnezeu? Ce altceva a cauzat influența furtunoasă a lui Rousseau decât asigurarea pe care a dat-o că natura omului este în armonie cu natura lucrurilor, numai dacă corupțiile paralizante ale obişnuințelor noastre nu ne-ar împiedica? Cum altfel au reuşit Kant şi Fitche, Goethe şi Schiller să inspire cu îmbărbătare epocile în care au trăit decât spunând: „Folosiți-vă toate puterile; aceasta este singura ascultare pe care universul o cere"? Şi Carlyle cu propovăduirea acțiunii, faptului, veridicității, cum altfel ne mişcă el decât spunând că universul nu ne cere nici o sarcină în afară de cea pe care şi omul cel mai umil o poate îndeplini? Credința lui Emerson că tot ce a fost şi va fi vreodată este aici, în clipa prezentă, că omul nu trebuie decât să se supună lui însuşi – „Cel care se va sprijini în ceea ce el *este*, este o parte a destinului" – nu reprezintă altceva decât o exorcizare a întregului scepticism cu privire la caracterul adecvat al propriilor facultăți naturale.

Într-un cuvânt, „Fiul al Omului, *ridică-te pe picioarele tale* şi îşi voi vorbi!" reprezintă singura revelație a adevărului spre care epocile soluționante l-au împins pe discipol. Dar lucrul acesta a fost suficient pentru a satisface cea mai mare parte a nevoilor sale raționale. *In se* şi *per se*, esența universală nu a fost definită de vreuna dintre aceste formule mai bine decât de agnos-

ticul *x;* dar simpla asigurare că puterile mele, aşa cum sunt, nu sunt irelevante pentru ea, ci potrivite cu ea, că le vorbeşte şi că într-un fel le recunoaşte răspunsul, că îi pot fi pe măsură dacă doresc şi nu voi un obiect de nimic – toate acestea sunt suficiente ca să o facă raţională pentru sentimentul meu în sensul dat mai sus.

Nimic nu ar putea fi mai absurd decât speranţa triumfului definitiv al oricărei filosofii care refuză să legitimeze şi să legitimeze într-un mod energic tendinţele noastre emoţionale şi practice mai puternice. Fatalismul, a cărui soluţie în toate crizele de comportament este: „orice efort e în zadar", nu va domina niciodată, fiindcă impulsul de a lupta în viaţă este un dat inalienabil al genului uman. Doctrinele morale care se adresează acestui impuls vor avea un mare succes în pofida inconsistenţei, neclarităţii şi determinării obscure a expectativei. Omul are nevoie de o regulă pentru voinţa sa şi, dacă nu i se va oferi, o va inventa.

Dar să observăm acum o consecinţă foarte importantă. Impulsurile active ale omului sunt atât de diferit amestecate, încât o filosofie potrivită în această privinţă pentru Bismarck va fi aproape cu certitudine nepotrivită pentru un poet valetudinar. Cu alte cuvinte, deşi putem stabili în avans regula potrivit căreia o filosofie care neagă total orice temei fundamental pentru seriozitate, pentru efort, pentru speranţă, care spune că natura lucrurilor este radical străină de natura umană,

nu poate reuşi – nu putem spune în avans ce doză exactă de speranță sau de gnosticism al naturii lucrurilor va conține filosofia al cărei succes este garantat. Pe scurt, este aproape cert că temperamentul personal se va face aici simțit şi că deşi toți oamenii vor insista ca universul să li se adreseze într-un fel anume, puțin vor fi aceia care vor insista să li se vorbească în acelaşi fel. Avem aici, pe scurt, sfera a ceea ce Matthew Arnold numea *Aberglaube*, legitim inexpugnabilă, dar sortită variațiilor şi disputelor eterne.

Să luăm ca exemple pentru ceea ce spun idealismul şi materialismul şi să presupunem pentru moment că ambele oferă o concepție la fel de clară şi de consistentă teoretic şi că ambele ne determină aşteptările la fel de mult. Idealismul va fi ales de un om cu o anumită constituție emoțională, iar materialismul de un om cu o alta. Toate naturile sentimentale, atrase de conciliere şi intimitate, tind către o credință idealistă. De ce? Fiindcă idealismul face ca natura lucrurilor să fie înrudită cu sinele nostru personal. Cu gândurile noastre suntem cel mai familiari şi de ele ne este cel mai puțin teamă.

A spune aşadar că universul este în esență gândire înseamnă a spune că eu însumi sunt totul, cel puțin în potență. Nu există nici un cotlon complet străin, ci o *intimitate* atotpătrunzătoare. Această concepție a realității va sădi în anumite minți cu înclinații egocentrice o atmosferă îngustă, închisă şi bolnăvicioasă; va consa-

cra tot ceea ce este sentimental şi infatuat. Acel element din realitate pe care orice om puternic şi de bun simț îl simte de bunăvoie fiindcă îi solicită puteri pe care le are – elementul dur, aspru precum vântul nordic, cel ce neagă persoanele, democratizatorul – este alungat fiindcă deranjează prea mult dorința de comuniune. Astfel, exact delectarea cu acest element îi aruncă pe mulți oameni în ipoteza materialistă sau agnostică, ca reacție polemică față de extrema contrară. Aceştia sunt scârbiți de o viață alcătuită în întregime din intimitate. În anumite momente, există o dorință copleşitoare de a scăpa de propria personalitate, de a savura acțiunea forțelor care nu au nici un respect pentru eul nostru, de a lăsa torentul să se reverse, chiar dacă se revarsă peste noi.

Cred că lupta dintre aceste două tipuri de atitudini mentale se va vedea întotdeauna în filosofie. Unii oameni vor continua să insiste asupra rațiunii, asupra ispăşirii care se găseşte în inima lucrurilor *împreună cu* care putem acționa; alții asupra opacității faptelor brute *împotriva* cărora trebuie să reacționăm.

Există un element al naturii noastre active pe care religia creştină l-a recunoscut cu insistență, dar pe care, în pretenția lor de a întemeia sisteme a căror certitudine este absolută, filosofii au încercat de obicei în mod nesincer să îl excludă. Mă refer la elementul credinței. Credința înseamnă încrederea în ceva cu privire la

care îndoiala este încă teoretic posibilă; şi, având în vedere că restul credinței înseamnă voința de a acționa, am putea spune că credința înseamnă disponibilitatea de a acționa într-o cauză ale cărei avantaje nu ne sunt garantate în avans. Este de fapt aceeaşi calitate morală pe care în activitatea practică o numim curaj; iar, în oamenii cu natură viguroasă, va exista o tendință larg răspândită de a savura o anumită cantitate de incertitudine în doctrina lor filosofică, tot aşa cum riscul face ca activitatea lumească să fie atractivă.

Filosofiile absolut certificate care caută *inconcussum* sunt roade ale naturilor mentale în care pasiunea pentru identitate (care am văzut că nu este decât un factor al apetitului rațional) joacă un rol anormal de exclusiv. La omul obişnuit, dimpotrivă, puterea de a avea încredere, de a risca depăşind dovezile concrete, este o funcție esențială. Orice mod de a concepe universul care face apel la această putere generoasă şi îl face pe om să pară ca şi cum ar ajuta în mod individual la crearea actualității adevărului a cărui realitate metafizică doreşte să o asume, va avea în mod cert succes la multă lume.

Necesitatea credinței ca ingredient al atitudinii noastre mentale este puternic susținută de filosofii ştiinței din ziua de azi; dar, dintr-un capriciu extraordinar de arbitrar, aceştia spun că nu este legitimă decât atunci când este folosită în interesul unei propoziții particulare – şi anume propoziția potrivit căreia cursul

naturii este uniform. Faptul că, mâine, natura se va supune aceloraşi legi cărora se supune azi este, după cum recunosc toți aceştia, un adevăr pe care nici un om nu îl poate *cunoaşte,* dar că, în interesul cogniției şi al acțiunii, trebuie să-l postulăm sau să-l asumăm[2]. Profesorul Bain afirmă în acest sens: „Singura noastră eroare este aceea de a ne propune să oferim o rațiune sau o justificare pentru acest postulat sau să-l tratăm altfel decât ca pe un fapt presupus încă de la început".

Totuşi, cât priveşte toate celelalte adevăruri posibile, unii dintre cei mai influenți contemporani ai noştri consideră că atitudinea de credință nu este doar ilogică, dar şi ruşinoasă. Credința într-o dogmă religioasă pentru care nu există nici o dovadă exterioară, dar pe care suntem tentați să o postulăm pentru interesele noastre emoționale, tot aşa cum postulăm uniformitatea naturii pentru interesele noastre intelectuale, este considerată de Huxley drept „adâncul cel mai adânc al imoralității". Citate de acest fel din promotorii de frunte ai *Aufklärung*-ului modern ar putea fi multiplicate la nesfârşit. Să luăm ca exemplu articolul lui Clifford despre „Etica credinței". El numeşte „vină" şi „păcat" faptul de a crede chiar şi adevărul fără „dovezi ştiințifice".

Dar la ce foloseşte să mai fii geniu, dacă nu să descoperi mai mult adevăr decât ceilalți oameni *având ace-*

---

[2] După cum spune Helmholtz: „Hier gilt nur der eine Rath: vertraue und handle!"

leaşi dovezi ştiinţifice? De ce Clifford proclamă cu atâta curaj credinţa sa în teoria automatului-conştient, deşi „dovezile" de care dispune sunt aceleaşi care l-au făcut pe Lewes să o respingă? De ce crede el în unităţi primordiale de „substanţă mentală" (*mind-stuff*) bazându-se pe dovezi ce par destul de inutile pentru Bain? Pur şi simplu fiindcă, asemenea oricărei fiinţe umane care are şi cea mai mică originalitate mentală, Clifford este în mod special sensibil la dovezile care merg într-o anumită direcţie.

Este absolut inutil să se încerce o exorcizare a unei astfel de sensibilităţi numind-o factor subiectiv tulburător şi afirmând că este rădăcina tuturor relelor. Fie numită „subiectivă" şi „tulburătoare" pentru cei pe care îi încurcă! Dar dacă îi ajută pe cei care, după cum spune Cicero, „vim naturae magis sentiunt", atunci este bună şi nu rea. Oricât ne-am preface, atunci când ne formăm opiniile filosofice lucrează întregul om din interiorul nostru. Intelectul, voinţa, gustul şi pasiunea cooperează aşa cum fac şi în lucrurile practice; şi e un adevărat noroc dacă pasiunea nu se dovedeşte a fi ceva la fel de mărunt precum dorinţa de câştig personal ce ar pune stăpânire pe filosof pe parcurs.

Abstracţia absurdă a unui intelect ce îşi formulează în mod verbal toate dovezile şi care estimează cu atenţie probabilitatea acestora printr-o fracţie vulgară de a cărei mărime a numitorului şi a numărătorului este influenţat, este în mod ideal la fel de ineptă pe cât

e de imposibilă. Este aproape incredibil că oameni care sunt ei înşişi filosofi activi să susțină că orice filosofie poate fi, sau a fost vreodată, construită fără ajutorul preferinței, credinței sau presimțirii personale. Cum au reuşit ei să-şi reducă atât de mult sensibilitatea față de faptele vii ale naturii umane încât să nu perceapă că fiecare filosof sau om de ştiință, a cărui inițiativă a contribuit cu ceva la evoluția gândirii, şi-a adoptat poziția pe baza unui fel de convingeri mute că adevărul se găseşte într-o direcție anume şi nu în alta şi a unei încredințări preliminare că ideea sa va funcționa, şi care a dat cele mai bune roade în încercarea de a o face să funcționeze? Aceste instincte mentale din diferiți oameni reprezintă variații spontane pe care se bazează lupta intelectuală pentru existență. Cele mai adaptate concepții supraviețuiesc şi, împreună cu ele, numele promotorilor lor de frunte, care strălucesc în viitor.

Suntem încolăciți, oricât ne-am lupta. Singura scăpare de credință este nulitatea mentală. Ceea ce ne place cel mai mult la un Huxley sau un Clifford nu este profesorul cu erudiția sa, ci personalitatea umană gata să se ocupe de ceea ce simte că este corect, în pofida tuturor aparențelor. Omul concret nu are decât un singur interes – să aibă dreptate. Aceasta este pentru el arta tuturor artelor şi toate mijloacele care îl ajută să o atingă sunt bune. El este azvârlit gol în lume, iar între el şi natură nu există reguli ale războiului civilizat. Regulile jocului ştiințific, sarcinile probării, prezumțiile,

experimenta crucis, inducțiile complete ş.a.m.d. nu sunt obligatorii decât pentru aceia care intră în acest joc. De fapt, noi cu toții intrăm mai mult sau mai puțin în acest joc, fiindcă el ne ajută să ne atingem scopul. Dar dacă mijloacele înseamnă zădărnicirea scopului şi fac din noi trişori fiindcă am avut dreptate înaintea ajutorului lor lent, prin presupuneri sau în vreun alt fel, ce să spunem despre ele? Dacă toate scrierile lui Clifford, cu excepția „Eticii credinței", vor fi uitate el ar putea să apară în tratate viitoare de psihologie în locul exemplului oarecum învechit al avarului care a fost îndemnat de asocierea de idei să-şi prefere propriul aur în loc de toate lucrurile bune pe care le-ar fi putut cumpăra cu acest metal prețios.

Pe scurt, dacă m-am născut cu o reacție generală superioară față de dovezi astfel încât pot să fac presupuneri corecte, să acționez în consecință şi să culeg roadele acțiunilor corecte, în timp ce aproapele meu mai puțin înzestrat (paralizat de propriile scrupule şi aflat în aşteptarea mai multor dovezi pe care nu îndrăzneşte să le anticipeze, oricât şi-ar dori acest lucru) încă rămâne tremurând pe marginea prăpastiei, în virtutea cărei legi ar trebui să mi se interzică să mă folosesc de avantajele sensibilității mele native superioare? Desigur, mă încred în credința mea într-un astfel de caz sau nu mă încred în ea pe riscul meu, tot aşa cum fac în oricare dintre marile decizii practice ale vieții. Dacă facultățile mele înnăscute sunt bune, atunci sunt

un profet, dacă nu sunt bune, atunci sunt un ratat: natura m-a aruncat în lume şi mă aşteaptă un sfârşit.

În jocul total al vieții, mizăm neîncetat cu propria noastră persoană, iar dacă, în partea ei teoretică, persoana noastră ne va ajuta să ajungem la o concluzie, ar trebui să mizăm cu ea în acea direcție, indiferent cât de nearticulată ar putea să fie[3].

Dar, fiind eu însumi atât de articulat în dovedirea a ceea ce, pentru toți cititorii cu un anumit simț al realității, va părea o platitudine, nu cumva nu fac decât să irosesc cuvintele? Nu putem trăi sau gândi fără un anumit grad de credință. Credința este sinonimă cu ipoteza de lucru. Diferența este că în timp ce unele ipo-

[3] Exigența pe care ne-o impune ştiința de a nu crede ceva care încă nu e verificat prin simțuri este, cel mult, o regulă de precauție destinată să ne maximizeze gândirea corectă şi să ne minimizeze erorile *pe termen lung*. În cazul particular, trebuie să pierdem frecvent adevărul prin faptul că i ne supunem, dar, în general, suntem mai în siguranță dacă îl adoptăm complet, fiindcă ne vom acoperi în mod cert pierderile prin câştiguri. Se aseamănă cu acele reguli ale jocurilor de noroc şi ale asigurărilor bazate pe probabilitate, în care ne asigurăm împotriva pierderilor în detaliu prin reducerea riscului total. Dar această filosofie de reducere a riscului cere ca acel termen lung să fie acolo, ceea ce o face inaplicabilă la problema credinței religioase, având în vedere că ultima vine acasă la individ. Acesta joacă jocul vieţii nu pentru a evita pierderile, fiindcă nu ia nimic cu el pe care să-l piardă, ci îl joacă pentru a câştiga; iar la el este acum ori niciodată, fiindcă termenul lung care există pentru umanitate nu este şi pentru el. El poate să se îndoiască, să creadă sau să nege – riscul este al lui şi are dreptul natural să aleagă ce atitudine doreşte.

teze pot fi respinse în cinci minute, altele pot dăinui veacuri la rând. Un chimist care presupune că un anumit tapet conține arsenic şi are destulă credință încât să se deranjeze să pună un fragment din acesta într-un recipient cu hidrogen, poate afla prin rezultatul acțiunilor sale dacă a avut dreptate sau nu. Dar teorii cum este cea a lui Darwin sau cea a constituției cinetice a materiei, ar putea epuiza eforturile de confirmare ale unor generații întregi, fiecare experimentator al adevărului acestora procedând în acest mod simplu: se poartă ca şi cum teoria ar fi adevărată şi se aşteaptă ca rezultatul să-l dezamăgească dacă presupunerea lui este falsă. Cu cât dezamăgirea întârzie mai mult, cu atât mai puternică este credința lui în teoria respectivă.

În chestiuni precum Dumnezeu, nemurirea, moralitatea absolută şi liberul arbitru, nici un credincios non-papal din ziua de azi nu susține că credința sa are o înfățişare în esență diferită; el poate întotdeauna să se îndoiască de doctrina sa. Dar convingerea sa intimă este că şansele în favoarea ei sunt suficient de puternice pentru a-i oferi suficientă justificare pentru a se comporta plecând de la presupunerea adevărului acesteia. Confirmarea sau neconfirmarea acesteia ținând cont de natura lucrurilor ar putea fi suspendată până la ziua judecății. Ceea ce afirmă el acum este ceva de genul: „Mă *aştept* să înving cu glorie înzecită, dar dacă se dovedeşte, după cum chiar s-ar putea dovedi, că mi-am petrecut viața în paradisul unui nebun, mai

bine să fi fost credulul unei *astfel* de țări de vis decât cititorul viclean al unei lumi care apoi se lasă indubitabil văzută".

Pe scurt, noi ne *angajăm* împotriva materialismului cam cum ar trebui să ne *angajăm*, dacă am avea vreo şansă, împotriva celui de-al doilea imperiu francez sau a Bisericii din Roma sau împotriva oricărui alt sistem de lucruri față de care repulsia noastră este destul de puternică ca să determine o acțiune energică, dar prea vagă pentru a se manifesta într-o argumentare distinctă. Motivele noastre sunt ridicol de disproporționate față de volumul sentimentelor noastre şi totuşi acționăm fără ezitare în funcție de ultimele.

Vreau să arăt că până acum, din câte ştiu eu, nu s-a indicat în mod clar faptul că credința (măsurată prin acțiune) nu doar că întrece şi trebuie să întreacă dovezile ştiințifice, dar că există o anumită clasă de adevăruri al căror adevăr este determinat şi mărturisit de credință; şi că, în ceea ce priveşte această clasă de adevăruri, credința nu doar că este licită şi pertinentă, dar şi esențială şi indispensabilă. Adevărurile nu pot deveni adevărate până când credința noastră nu le-a făcut să fie astfel.

Să presupunem de pildă că escaladez munții Alpi şi că am avut nenorocul să mă aşez într-o poziție din care nu pot să scap decât printr-un salt uriaş. Neavând o experiență similară, nu mă aflu în posesia nici unei

dovezi a abilității mele de a reuşi acel salt, dar speranța şi încrederea în mine însumi mă fac să fiu sigur că nu-mi voi rata ținta şi îmi energizează picioarele ca să execut ceea ce, fără aceste emoții subiective, ar fi fost poate imposibil.

Dar să presupunem că, dimpotrivă, sunt stăpânit de emoții caracterizate prin frică şi neîncredere; sau să presupunem că tocmai am citit „Etica credinței" şi simt că ar fi un păcat să acționez după o presupunere neverificată de experiența anterioară – în acest caz voi ezita atât de mult încât, până la urmă, epuizat şi tremurând, mă arunc într-un moment de disperare şi îmi pierd punctul de sprijin, rostogolindu-mă în abis. În acest caz (şi este un caz de mare importanță) partea de înțelepciune este în mod clar aceea de a crede ceea ce doreşti, deoarece credința este una dintre condițiile preliminare indispensabile pentru realizarea acestui scop.

Există aşadar cazuri în care credința îşi creează propria ei verificare. Credeți şi veți avea dreptate, fiindcă vă veți salva; îndoiți-vă şi veți avea iarăşi dreptate, fiindcă veți pieri. Singura diferență este că credința este în avantajul tău.

Mişcările viitoare ale astrelor sau faptele din trecut sunt determinate pentru totdeauna fie că le prefer sau nu. Ele sunt date indiferent de ce îmi doresc, iar în toate chestiunile ce țin de adevăruri cum sunt acestea, preferința subiectivă nu ar trebui să aibă nici un rol;

aceasta nu poate decât să întunece judecata. Dar, în orice fapt în care se regăseşte un element de contribuție personală din partea mea, de îndată ce această contribuție personală cere un anumit grad de energie subiectivă, care, la rândul ei, cere o anumită credință în rezultat – astfel încât, până la urmă, faptul viitor este condiționat de credința mea actuală în el – cât de stupid ar fi din partea mea să nu mă folosesc de metoda subiectivă, metoda credinței bazată pe dorință!

În orice propoziție a cărei orientare este universală (şi de acest fel sunt toate propozițiile filosofiei), în formulă ar trebui incluse acțiunile subiectului şi consecințele lor în toată veşnicia. Dacă *M* reprezintă lumea întreagă *minus* reacția asupra acesteia a celui care gândeşte, iar dacă $M + x$ reprezintă materia absolut totală a propozițiilor filosofice (x fiind reacția celui care gândeşte şi rezultatele acesteia) – ceea ce ar fi un adevăr universal dacă termenul x ar avea o singură înfăţişare, ar putea deveni o eroare extraordinară dacă x şi-ar schimba caracterul. Să nu se spună că x este o componentă prea infinitezimală ca să poată schimba caracterul întregului imens din care face parte. Totul depinde de punctul de vedere al propoziției filosofice în discuție.

Dacă trebuie să definim universul din punctul de vedere al sensibilității, materialul critic pentru judecata noastră se găseşte în regnul animal, aşa nesemnificativ cum este, considerat în mod cantitativ. Definiția morală a lumii ar putea să depindă de fenomene încă

şi mai restrânse ca acoperire. Pe scurt, multor formulări lungi ar putea să li se inverseze sensul prin adăugarea unui număr de două litere: *nu*; multe mase uriaşe îşi pierd echilibrul instabil din cauza unei pene care cade peste ele.

Să lămurim lucrul acesta prin câteva exemple. Filosofia evoluției ne oferă astăzi un nou criteriu care să fie folosit ca test etic pentru ce e bine şi ce e rău. Criteriile anterioare, spune această filosofie, fiind subiective, ne-au lăsat în continuare într-o luptă a opiniilor diferite şi într-un *status belli*. Iată un criteriu care este obiectiv şi fix: *Se consideră că este bun ceea ce este destinat să domine sau să supraviețuiască*. Dar observăm imediat că acest standard nu poate să rămână obiectiv decât dacă mă exclud pe mine şi comportamentul meu. Dacă ceea ce domină sau supraviețuieşte face acest lucru cu ajutorul meu şi numai cu ajutorul meu; dacă va domina altceva în cazul în care îmi schimb comportamentul – cum aş putea acum, conştient fiind de existența unor căi alternative de acțiune care sunt deschise înaintea mea şi care aş putea să presupun că schimbă cursul evenimentelor, cum aş putea să decid în ce direcție să merg întrebând ce vor urma evenimentele? Dacă acestea urmează direcția mea, este evident că direcția mea nu le poate aştepta.

Singura modalitate posibilă prin care un evoluționist îşi poate folosi standardul este metoda servilă de a prevedea direcția în care s-ar îndrepta societatea *în afa-*

ră de el, după care acesta îşi inhibă toate idiosincrasiile personale ale dorinţei şi interesului, mergând în spate cât poate el de drept, pe vârfuri şi ţinându-şi răsuflarea, şi aducând în faţă tot ce se află în spate. Unele făpturi pioase ar putea găsi o plăcere în acest lucru, care nu doar că încalcă dorinţa noastră generală de a conduce şi de a nu fi conduşi (o dorinţă care nu este desigur imorală dacă conducem corect), dar, dacă este tratat aşa cum trebuie tratat orice principiu etic – şi anume ca o regulă a binelui pentru toţi oamenii –, respectarea sa generală ar duce la respingerea sa practică prin producerea unui impas general. Dacă fiecare om bun ar rămâne în spate şi ar aştepta ordine de la ceilalţi, s-ar ajunge la o stagnare absolută. Noroc aşadar dacă câţiva dintre cei nedrepţi contribuie cu o iniţiativă care să pună lucrurile în mişcare din nou!

Toate aceste nu sunt o caricatură. Faptul că destinul ar putea fi schimbat de indivizi nu ar trebui să fie negat de nici un evoluţionist înţelept. Totul are pentru el începuturi mici, are un început care ar putea fi omorât din faţă şi omorât de o forţă slabă. Rasele şi înclinaţiile umane urmează legea şi au de asemenea începuturi mici. Potrivit evoluţiei, cele mai bune rase sunt acelea care au cele mai mari sfârşituri. Dacă o rasă umană actuală, luminată de filosofia evoluţionistă şi capabilă să prevadă viitorul, ar fi capabilă să discearnă la un trib ce apare în apropierea ei potenţialul unei supremaţii viitoare, ar fi capabilă să vadă că va fi ştearsă

de pe fața pământului de noii veniți dacă expansiunea lor ar fi lăsată intactă – înțelepții din prezent ar avea două căi de urmat, ambele aflate în armonie perfectă cu testul evoluționist: Să sugrume noua rasă *acum* şi va supraviețui a noastră; să ajute noua rasă şi va supraviețui ea. În ambele cazuri, acțiunea este corectă conform standardelor evoluționiste – este acțiune pentru tabăra câştigătoare.

Astfel, temelia evoluționistă a eticii este pur obiectivă numai pentru turma de nulități ale căror voturi nu valorează nimic în desfăşurarea evenimentelor. Dar pentru alții, lideri de opinie sau potentați, şi în general cei ale căror acțiuni sunt mai importante în virtutea poziției sau geniului lor, şi pentru noi restul, fiecare în măsură proprie – de fiecare dată când adoptăm o cauză contribuim la determinarea standardului evoluționist al eticii. Adeptul cu adevărat înțelept al acestei şcoli va admite astfel credința drept un factor etic suprem. Orice filosofie care face ca întrebări de genul: Care este tipul ideal de umanitate? Ce ar trebui să fie considerat o virtute? Ce comportament este bun? să depindă de întrebarea: Ce se va întâmpla? – orice filosofie de acest gen trebuie să considere credința personală drept una din condițiile ultime ale adevărului. Întrucât succesul depinde iar şi iar de energia acțiunii, energia depinde la rândul ei de credința că nu vom eşua, iar acea credință la rândul ei depinde de

credința că avem dreptate – credință care astfel se verifică pe sine.

Să luăm ca exemplu problema optimismului sau a pesimismului, care agită atât de mult spiritele acum în Germania. Fiecare om trebuie la un moment dat să decidă singur dacă viața merită să fie trăită. Să presupunem că, privind lumea din jurul său și văzând cât de plină este de sărăcie, de bătrânețe, de răutate și de durere, și cât de nesigur îi este propriul viitor, omul înclină spre concluzia pesimistă, nutrește dezgust și teamă, încetează să se mai lupte și în cele din urmă se sinucide. El adaugă astfel la masa *M* a fenomenelor mundane, independente de subiectivitatea sa, complementul subiectiv *x*, care face din întreg un tablou absolut întunecat care nu mai este iluminat de nici o rază benefică. Pesimismul fiind complet, fiind verificat de reacția sa morală și de fapta în care culminează, este adevărat dincolo de orice îndoială. *M* + *x* exprimă o stare de lucruri complet rea. Credința omului a furnizat tot ceea ce lipsea pentru a crea această stare și acum că a făcut-o să fie astfel, credința a fost corectă.

Dar acum să presupunem că la aceleași fapte rele *M*, reacția *x* a omului este exact inversă; să presupunem că, în loc să cedeze în fața răului, îl înfruntă și descoperă o bucurie mai mare decât orice plăcere pasivă care poate fi dată de triumful asupra durerii și fricii; să presupunem că acest lucru îi reușește și oricât de asaltat este de rele, el dă dovadă de o tărie de caracter

care le ține piept cu uşurință – nu vor recunoaşte cu toții că răul care caracterizează M este în acest caz o *conditio sine qua non* a caracterului bun al lui x? Nu vor spune de îndată cu toții că o lume adaptată doar pentru ființe umane susceptibile față de orice încântare pasivă, dar fără independență, curaj sau tărie de caracter este, din punct de vedere moral, cu mult inferioară față de o lume alcătuită astfel încât să solicite de la om orice formă de rezistență şi de energie morală cuceritoare? După cum spune James Hinton:

> Micile inconveniente, străduințe, dureri – acestea sunt singurele lucruri în care simțim viața cum trebuie. Dacă acestea nu ar exista, existența devine inutilă sau mai rău; iar reuşita de a le înlătura este fatală. Aşa că oamenii se angajează în sporturi atletice şi nu găsesc ceva mai plăcut decât ceea ce le solicită rezistența şi energia. Eu zic că acesta este modul în care suntem făcuți. Ar putea sau nu ar putea să fie un mister sau un paradox; dar este un fapt. Această plăcere a rezistenței este conformă cu intensitatea vieții: cu cât există mai multă vigoare şi mai mult echilibru fizic, cu atât mai mult rezistența poate deveni un element de satisfacție. Un om bolnav nu poate să-i facă față. Linia suferinței plăcute nu este una fixă, ci fluctuează odată cu perfecțiunea vieții. Faptul că durerile noastre sunt aşa cum sunt, de neîndurat, groaznice, copleşitoare, zdrobitoare nu înseamnă că sunt prea mari, ci faptul că *noi suntem bolnavi*. Nu ne-am obținut viața cuvenită. În felul acesta

durerea nu o percepeți ca fiind un rău necesar, ci un element esențial al celui mai mare bine[4].

Dar binele suprem nu poate fi atins decât prin obținerea vieții cuvenite, iar la aceasta se poate ajunge doar cu ajutorul unei energii morale născută din credința la care vom reuşi să ajungem într-un fel sau altul dacă vom încerca cu destulă hotărâre. Această lume *este* bună, trebuie să spunem, din moment ce este ceea ce o facem să fie – şi o vom face să fie bună. Cum putem exclude din cadrul cunoaşterii unui adevăr o credință care este implicată în crearea adevărului? *M* are un caracter nedeterminat, susceptibil să facă parte dintr-un pesimism total pe de o parte sau dintr-un meliorism, un optimism moral (spre deosebire de unul senzual) pe de alta. Totul depinde de caracterul contribuției personale a lui *x*. Oriunde faptele ce trebuie formulate conțin o astfel de contribuție, am putea crede în mod logic, legitim şi nezdruncinat ceea ce dorim. Credința îşi creează propria verificare. Gândul devine literalmente părintele faptului, dorința a fost părintele gândului[5].

---

[4] *Life of James Hinton*, pp. 172, 173. A se vedea de asemenea excelentul capitol „Faith and Sight" din *Mystery of Matter* de J. Allanson Picton. *Mystery of Pain* de Hinton va rămâne fără îndoială expunerea clasică a acestui subiect.

[5] Să se observe că până acum nu s-a pomenit nici un cuvânt despre liberul arbitru. Totul se aplică în cazul unui univers predeterminat cât şi în cazul unuia nedeterminat. Dacă $M + x$

Să ne concentrăm acum asupra problemei radicale a vieții – problema dacă acest univers este în fond unul moral sau unul lipsit de moralitate – şi să vedem dacă metoda credinței ar putea să dețină aici un loc legitim. Este de fapt o problemă a materialismului. Este lumea o simplă actualitate brută, o existență *de facto* cu referire la care nu se poate spune altceva mai adânc decât că se întâmplă să fie? sau judecata ce ține de *mai bun* sau *mai rău* sau *trebuie* este oare strâns asociată cu fenomenele aşa cum este judecata simplă a lui *este* sau *nu este*? Teoreticienii materialişti spun că judecățile care țin de valoare sunt în sine simple fapte, că termenii „bine" şi „rău" nu au nici un sens în afara pasiunilor şi intereselor subiective pe care, dacă dorim, le putem neglija când vrem, în măsura în care este vorba de datoria noastră față de universul nonuman.

Astfel, atunci când un materialist spune că mai bine preferă să suporte un mare inconvenient decât să încalce o promisiune, el nu vrea să spună decât că interesele sale sociale au ajuns să fie atât de împletite cu păstrarea credinței încât, odată ce acele interese au fost

---

este fixat dinainte, credința care duce la x şi dorința care impulsionează credința sunt şi ele fixate. Dar, indiferent dacă sunt fixate sau nu, aceste stări subiective formează o condiție fenomenală ce precede în mod necesar faptele, fiind astfel alcătuită în mod necesar din adevărul $M + x$ pe care îl căutăm. Dacă totuşi acțiunile libere sunt posibile, credința în posibilitatea acestora, prin sporirea energiei morale care le dă naştere, le va creşte frecvența la un individ dat.

admise, *este* mult mai bine pentru el să păstreze promisiunea în pofida oricărui lucru. Însă interesele însele nu sunt nici corecte şi nici greşite, exceptând poate raportarea la un ordin ulterior de interese care sunt la rândul lor date strict subiective fără caracteristici bune sau rele.

Pentru moraliştii absolutişti, dimpotrivă, interesele nu există doar pentru a fi simțite – ele trebuie crezute şi ascultate. Nu doar că este cel mai bine pentru interesele mele sociale să-mi păstrez promisiunea, dar este cel mai bine pentru mine să am acele interese şi cel mai bine pentru cosmos să mă aibă pe mine, aşa cum sunt. Asemenea bătrânei din poveste care spunea că lumea se sprijină pe o piatră şi care apoi a explicat că acea piatră este susținută de o altă piatră, până când, după mai multe insistențe, a spus că sunt numai pietre până jos de tot, cel care crede că acest univers este radical moral trebuie să sprijine ordinea morală fie pe un *trebuie* absolut şi ultim, fie pe o serie de *trebuie* care merge până jos de tot[6].

Diferența practică dintre acest tip obiectiv de moralist şi celălalt este enormă. Subiectivistul moral, atunci când sentimentele sale morale se află în conflict

[6] În ambele cazuri, după cum explic în eseul „The Moral Philosopher and Moral Life", acel *trebuie* pe care moralistul îl consideră o impunere asupra *sa*, trebuie să fie înrădăcinat în sentimentul unui alt gânditor (sau grup de gânditori) în fața cerințelor căruia acesta se apleacă.

cu faptele din jurul său, este întotdeauna liber să caute armonie prin atenuarea sensibilității sentimentelor. Fiind doar date care, în sine, nu sunt nici bune, nici rele, el ar putea să le denatureze sau să le adoarmă prin orice mijloace are la îndemână. Înjosirea, compromisul, conformismul, capitulările de conştiință, sunt de obicei denumiri infame a ceea ce, dacă se dovedeşte o reuşită, ar fi, conform principiilor sale, de departe cel mai uşor şi mai lăudabil mod de a realiza acea armonizare a relațiilor interioare cu cele exterioare, care reprezintă tot ceea ce înțelege el prin bine. În schimb, moralistul absolutist, atunci când interesele sale se află în conflict cu lumea, nu are libertatea să ajungă la armonie prin sacrificarea intereselor ideale. După el, aceste interese ar trebui să fie aşa cum sunt şi nu altfel.

Aşadar, rezistența, sărăcia, martiriul dacă este nevoie, într-un cuvânt, tragedia – acestea sunt sărbătorile solemne ale credinței sale interioare. Nu vreau să spun că această contradicție între cele două tipuri de oameni este valabilă mereu; în chestiuni ce țin de un loc comun, toate şcolile morale sunt de acord. Credința noastră este pusă la încercare doar în cazurile critice ale vieții: în acele momente, regulile de rutină cedează şi noi ne întoarcem la zeii noştri. Nu se poate spune aşadar că întrebarea *Este aceasta o lume morală?* constituie o întrebare lipsită de sens şi neverificabilă fiindcă se referă la ceva nonfenomenal. Orice întrebare al cărei răspuns, dacă este contrar, duce la un comportament contrar,

este plină de sens. Şi s-ar părea că dacă vom răspunde unei întrebări ca aceasta am proceda exact aşa cum face filosoful naturii atunci când îşi testează o ipoteză. Acesta deduce din ipoteză o acțiune experimentală x, pe care o adaugă la faptele deja existente M. Dacă ipoteza este corectă, se va potrivi cu faptele respective, în caz contrar, nu se va potrivi. Rezultatele acțiunii confirmă sau nu ideea din care a provenit acea acțiune.

Astfel, verificarea teoriei pe care ați putea să o susțineți cu privire la caracterul moral obiectiv al lumii nu poate consta decât în următoarele: dacă începeți să acționați conform teoriei pe care o susțineți, aceasta nu va fi mai târziu respinsă de nimic din ceea ce se dovedeşte a fi rod al acțiunii pe care ați întreprins-o; se va armoniza atât de bine cu întregul curent al experienței încât ultima o va adopta, ca să spunem aşa, sau îi va da cel mult o interpretare mai amplă, fără să vă oblige în vreun fel să schimbați esența formulării teoriei. Dacă acesta ar fi un univers cu moralitate obiectivă, toate acțiunile pe care le fac potrivit acestei asumpții, toate aşteptările pe care le bazez pe ea, vor avea tendința de a se întrepătrunde tot mai mult cu fenomenele deja existente. $M + x$ vor fi concordante şi cu cât trăiesc mai mult şi roadele activității mele ies la lumină, cu atât mai satisfăcător va deveni consensul. Dar dacă un astfel de univers moral nu ar exista, iar eu presupun în mod greşit că este moral, experiența va aşeza neîncetat noi obstacole în calea credinței mele şi va fi din ce în ce

mai greu de exprimat în limbajul acesteia. Vor trebui să fie invocate epicicluri după epicicluri de ipoteze subsidiare pentru a oferi termenilor discrepanți o aparență temporară de potrivire, dar, până la urmă, se va epuiza şi această resursă.

Dacă, pe de altă parte, presupun în mod corect că universul nu este moral, în ce va consta verificarea mea? În acest caz, voi putea să fac față pe termen lung faptelor vieții dacă voi lăsa interesele morale să fie ceva mai lejere, dacă nu cred că există vreo datorie în raport cu *ele* (din moment ce datoria există doar *între* ele şi alte fenomene) şi dacă astfel le voi abandona în cazul în care îmi este greu să le satisfac – şi anume dacă refuz să adopt o atitudine tragică. „Totul este vanitate" este în acest caz ultimul cuvânt de înțelepciune.

Chiar dacă în anumite procese limitate ar putea să existe o puternică aparență de seriozitate, cel care tratează lucrurile în genere cu un anumit grad de scepticism binevoitor şi cu totală uşurință va afla că rezultatele practice ale ipotezei sale epicureice o verifică pe aceasta tot mai mult şi nu doar că îl fereşte de durere, dar îi face şi cinste propriei perspicacități. Timp în care, pe de altă parte, cel care, împotriva realității, se împotmoleşte în ideea că unele lucruri ar trebui în mod absolut să fie şi respinge adevărul potrivit căruia, în definitiv, nu contează ce este, va fi mereu contrariat, dezorientat şi tulburat de faptele lumii, iar această dezamăgire tragică, pe măsură ce experiența se acu-

mulează, va crea impresia unei distanțări tot mai mari față de acea ispășire sau reconciliere pe care anumite tragedii parțiale de multe ori le facilitează.

Anaesthesia este cuvântul de ordine al scepticului moral, iar *energie* cel al moralistului. Acționează după principiile mele, strigă cel de-al doilea, și rezultatele acțiunii tale vor dovedi adevărul acestor principii și că natura lucrurilor este absolut serioasă. Acționează după principiile mele, spune epicureicul, și rezultatele vor dovedi că seriozitatea nu este decât un luciu superficial ce acoperă o lume a cărei însemnătate este fundamental trivială. Tu, acțiunile tale și natura lucrurilor vor fi învelite deopotrivă într-o singură formulă, o *vanitas vanitatum* universală.

De dragul simplității, am scris ca și cum verificarea ar putea să se petreacă în viața unui singur filosof – ceea ce este clar neadevărat, din moment ce aceste teorii încă se mai confruntă, iar faptele din lume le exprimă pe amândouă. Ar trebui să ne așteptăm mai curând că, într-o problemă de o așa anvergură, verificarea trebuie să fie făcută de experiența întregii lumi și că dovezile nu vor „intra" până la integrarea finală a lucrurilor, când și-a spus cuvântul ultimul om și a contribuit cu partea sa la încă nefinalizatul x. Atunci dovada va fi completă, atunci se va vedea fără nici un dubiu dacă x moralist a umplut prăpastia care nu-i permitea lui M al lumii să formeze o unitate armonioasă sau dacă x non-moralist a venit cu ultimele elemente de care era

nevoie pentru a face ca *M* să fie văzut în exterior la fel de zadarnic cum este văzut în interior.

Dar dacă lucrurile stau astfel, nu este clar că faptele *M*, luate *per se*, sunt inadecvate pentru a justifica orice concluzie care să aibă anterioritate acțiunii mele? Acțiunea mea este complementul care, dovedindu-se sau nu corespunzător, dezvăluie natura latentă a masei la care este raportată. Lumea ar putea de fapt să fie comparată cu un lacăt, a cărui natură lăuntrică, morală sau nonmorală, nu se va dezvălui niciodată privirii noastre aflate în expectativă. Pozitiviştii, interzicându-ne să facem orice asumpție cu privire la lume, ne condamnă la ignoranță veşnică, fiindcă „dovezile" pe care le aşteaptă ei nu vor sosi niciodată dacă vom rămâne pasivi. Însă natura ne-a pus în mâini două chei prin care putem încerca lacătul. Dacă încercăm cheia morală şi *se potriveşte*, este un lacăt moral. Dacă încercăm cheia non-morală şi *aceasta se potriveşte*, este un lacăt non-moral.

Eu nu pot să concep vreo altă „dovadă" în afară de aceasta. Este adevărat că, pentru a dovedi acest lucru, este nevoie de cooperarea mai multor generații. Dar în aceste chestiuni, solidaritatea (aşa numită) neamului omenesc este un fapt evident. Lucrul esențial ce trebuie observat este că preferința noastră activă constituie partea legitimă a jocului – că este treaba noastră ca oameni să încercăm una dintre chei, şi anume aceea în care ne încredem cel mai mult. Dacă

dovezile nu apar decât după ce voi acționa, iar prin acțiunea respectivă trebuie să îmi asum riscul că mă pot înşela, cum pot atunci profesorii ştiinței populare să aibă dreptate atunci când mă dojenesc că am o „credulitate" pe care logica strictă a situației o cere? Dacă acesta este într-adevăr un univers moral, dacă prin acțiunile mele aş fi un factor al menirii acestuia, dacă faptul de a crede acolo unde aş putea să mă îndoiesc este în sine un act moral analog cu votarea unei persoane despre care nu se ştie încă sigur că va câştiga – cu ce drept pot aceştia să mă încercuiască şi să nege cea mai adâncă funcție imaginabilă a ființei mele prin porunca lor absurdă de a nu-mi mişca nici mâna şi nici piciorul, ci să rămân suspendat într-o îndoială veşnică şi imposibil de rezolvat?

Îndoiala este o decizie ale cărei efecte practice sunt extrem de cuprinzătoare. Dacă refuz să opresc o crimă fiindcă mă îndoiesc de faptul că ar fi o faptă nejustificată, nu fac decât să fiu un complice la crimă. Dacă refuz să golesc de apă o corabie fiindcă mă îndoiesc că eforturile mele o vor ține pe linia de plutire, nu fac decât să ajut la scufundarea ei. Dacă, aflat pe buza prăpastiei de pe un munte, mă îndoiesc de dreptul pe care îl am de a risca un salt, nu fac practic altceva decât să contribui la propria mea distrugere.

Cel care îşi impune să nu creadă în Dumnezeu, în datorie, în libertate, în nemurire ar putea iar şi iar să nu se deosebească de cel care neagă aceste lucruri în

mod dogmatic. Scepticismul în chestiuni ce țin de morală este un aliat activ al imoralității. Cine nu este pentru este împotrivă. Universul nu va avea nici o poziție neutră în aceste chestiuni. În teorie ca şi în practică, putem să facem ocolişuri, să răspundem în mod ambiguu sau să vorbim cum poftim despre un scepticism înțelept, dar de fapt nu facem decât să slujim în mod voluntar unei tabere sau alteia.

Totuşi, oricât de evidentă este această necesitate din punct de vedere practic, mii de cititori nevinovați de reviste zac paralizați şi îngroziți în plasa de negații superficiale pe care liderii de opinie au azvârlit-o peste sufletele lor. Pentru a fi din nou liberi şi entuziaşti în exercitarea dreptului lor câştigat prin naştere, nu este nevoie decât ca aceste împotriviri să fie eliminate. Tot ceea ce vrea inima omului este să aibă o şansă. El va renunța de bună voie la certitudinea în privința chestiunilor universale numai dacă i se va permite să simtă că va beneficia şi în privința acestor lucruri de acelaşi drept inalienabil de a risca pe care nimeni nu visează să i-l refuze în cazul celor mai mărunte activități practice. Iar dacă, în aceste ultime pagini am ros, asemenea şoarecelui din fabulă, câteva din firele plasei în care este strâns cu o forță incredibilă, voi fi mai mult decât răsplătit pentru efortul depus.

Ca să rezumăm: nici o filosofie nu va fi socotită permanent rațională de toți oamenii dacă (în afară de respectarea cerințelor logice) nu pretinde într-un anu-

mit grad că determină expectativa şi dacă nu face un apel direct la toate acele puteri ale naturii noastre pe care le prețuim cel mai mult. Credința, fiind una din aceste puteri, va rămâne mereu un factor de neexclus din construcțiile filosofice, cu atât mai mult cu cât aceasta îşi furnizează propria verificare. În aceste puncte este aşadar inutil să se caute un acord precis între oameni.

Putem conchide astfel că filosofia ultimă nu trebuie să aibă o formă prea rigidă, nu trebuie să despartă în toate părțile ei erezia de ortodoxie printr-o linie prea exactă. În plus față de propozițiile ce trebuie să fie subscrise, *ubique, semper et ab omnibus*, trebuie să rămână un alt domeniu în care sufletul înăbuşit poate să evadeze din scrupulele pedante şi să-şi exprime propria credință pe propriul său risc, iar tot ceea ce se poate face aici este să se delimiteze bine problemele care țin de sfera credinței.

EXISTĂ „CONŞTIINŢA"?[1]

„Gândurile" şi „lucrurile" sunt nume pentru două tipuri de obiecte, pe care simţul comun le va considera mereu contrastante şi se vor afla întotdeauna în opoziţie din punct de vedere practic. Filosofia, reflectând asupra acestui contrast, l-a explicat în trecut în mod diferit şi ne putem aştepta că îl va explica diferit şi în viitor. Iniţial, „spiritul şi materia", „sufletul şi corpul" reprezentau o pereche de substanţe echivalente, ce aveau aceeaşi greutate şi importanţă. Dar, la un moment dat, Kant a subminat sufletul şi a introdus eul transcendental şi din acel moment relaţia bipolară şi-a pierdut în mare parte echilibrul. Astăzi, eul transcendental pare să reprezinte totul în cercurile raţionaliste şi aproape nimic în cele empiriste. În mâinile unor autori precum Schuppe, Rehmke, Natorp, Münsterberg (cel puţin în scrierile sale timpurii), Schubert-Soldern şi alţii, principiul spiritual este atenuat până la o condiţie

---

[1] Articol publicat în *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 1, No. 18 (Sep. 1,1904), pp. 477-491.

complet spectrală, fiind doar un nume pentru faptul că „conținutul" experienței *este cunoscut*. Acesta își pierde forma și activitatea de ordin personal – acestea atașate de conținut – și devine o *Bewusstheit* aridă sau *Bewusstsein iberhaupt*, despre care nu se poate afirma nimic.

Sunt de părere că „conștiința", din momentul în care s-a evaporat la această stare de diafanitate, se află pe punctul de a dispărea în întregime. Devine un nume de nonentitate și nu își are locul printre principiile prime. Cei care se agață de ea, se agață doar de un ecou, de zvonul firav lăsat în urmă în aerul filosofiei de „sufletul" care se stinge. În ultimul an, am citit o serie de articole ai căror autori se pare că se află pe punctul de a abandona conceptul de conștiință[2] și de a-l înlocui cu cel al unei experiențe absolute care nu este determinată de doi factori. Dar acești autori nu au fost suficient de radicali, nu au fost destul de îndrăzneți în negările lor. De douăzeci de ani nu am mai crezut în „conștiință" ca entitate; de șapte sau opt ani le-am sugerat inexistența acesteia studenților mei și am încercat să le ofer un echivalent pragmatic în realitățile experienței. Mi se pare că a sosit ceasul ca aceasta să fie înlăturată în mod deschis și universal.

Negarea categorică a existenței „conștiinței" pare atât de absurdă la prima vedere – fiindcă este indu-

[2] Articole scrise de Baldwin, Ward, Bawden, King, Alexander și alții.

bitabil că „gândurile” există – încât mă tem că unii cititori nu vor continua lectura. Dați-mi voie aşadar să explic imediat că eu resping ideea că acest cuvânt reprezintă o entitate şi că susțin cu putere că de fapt reprezintă o funcție. Vreau să spun că nu există o substanță sau o calitate nativă a ființei care diferă de cea din care sunt alcătuite obiectele materiale şi din care sunt formate gândurile noastre despre aceste obiecte; ci există o funcție în experiență pe care gândurile o îndeplinesc şi pentru a cărei îndeplinire este invocată această calitate a ființei. Acea funcție este *cunoaşterea*. „Conştiința” ar trebui să explice faptul că lucrurile nu doar că există, ci sunt raportate şi cunoscute. Oricine elimină noțiunea de conştiință din această listă de principii prime trebuie în continuare să explice îndeplinirea acelei funcții.

I

Teza mea este că dacă pornim de la supoziția că nu există decât o singură substanță (*stuff*) sau o singură materie în lume din care totul este alcătuit şi dacă numim acea substanță „experiență pură”, atunci cunoaşterea poate fi cu uşurință explicată ca o relație reciprocă în care unele părți ale experienței pure ar putea intra. Relația însăşi este o parte a experienței pure; unul dintre „termenii” acesteia devine subiectul

sau purtătorul cunoaşterii, cunoscătorul[3], iar celălalt obiectul cunoscut.

Pentru a fi înțeles, acest proces necesită multe explicații. Cea mai bună metodă pentru a-l înțelege este aceea de a-l compara cu perspectiva alternativă, iar pentru aceasta putem lua în considerare cea mai recentă alternativă, în care evaporarea substanței-suflet a mers până unde a putut să meargă fără să fie încă completă. Dacă neokantianismul a eliminat formele anterioare ale dualismului, noi vom fi eliminat toate formele dacă putem să eliminăm neokantianismul la rândul nostru.

Pentru gânditorii pe care eu îi numesc neokantieni, cuvântul conştiință nu înseamnă altceva decât un indicator al faptului că experiența are o structură irevocabil dualistă. Înseamnă că nu subiectul, nu obiectul, ci obiectul-plus-subiectul este minimul care poate exista în realitate. Distincția subiect-obiect între timp este total diferită de distincția dintre minte şi materie, dintre corp şi suflet. Sufletele sunt detaşabile, au destine separate, li se pot întâmpla diferite lucruri. Conştiinței ca atare nu i se poate întâmpla nimic, deoarece, fiind atemporală, aceasta nu este decât o martoră a lucrurilor care se petrec în timp, unde ea nu joacă nici un rol. Într-un cuvânt, nu este altceva decât corelativul logic

[3] În cartea mea, *Psihologia*, am încercat să demonstrez că nu avem nevoie de un alt cunoscător în afară de „gândul trecător”.

al „conținutului" dintr-o Experiență a cărei particularități este că în ea *faptele ies la lumină,* că se petrece *conştientizarea conținutului.* Conştiința ca atare este complet impersonală – „sinele" şi activitățile sale aparțin conținutului. A spune că sunt conştient de sine sau conştient că manifest voliţiune, nu înseamnă decât că anumite conținuturi, care sunt numite „sine" şi „efort de voință", nu se petrec fără un martor.

Astfel, conform acestor kantieni tardivi, ar trebui să recunoaştem conştiința drept o necesitate „epistemologică", chiar dacă nu avem nici o dovadă că aceasta există acolo.

În plus de asta, aproape toți consideră că avem o conştiință imediată a conştiinței înseşi. Când lumea faptelor exterioare încetează să mai fie prezentă şi nu facem decât să ne-o amintim sau să ne-o închipuim, se crede că conştiința începe să se distingă şi să fie simțită ca un fel de flux interior impalpabil, care, după ce este cunoscută în acest tip de experiență, ar putea fi detectată deopotrivă în relație cu lumea exterioară. „În momentul în care încercăm să ne fixăm atenția asupra conştiinței ca să vedem *ce* este în mod distinct", spune un autor recent, „aceasta pare să dispară. Pare ca şi cum am fi avut înaintea noastră doar un vid. Atunci când încercăm să introspectăm senzația de albastru, tot ceea ce putem vedea este albastru; celălalt element este ca şi cum ar fi diafan. Totuşi, poate fi diferențiat, dacă

îl căutăm cu suficientă atenție şi dacă ştim că există ceva de căutat"[4]. Un alt filosof afirmă:

> „Conştiința" este inexplicabilă şi greu de descris, însă toate experiențele conştiente au în comun faptul că ceea ce numim conținut al lor are un raport particular cu un centru numit „sine", raport în virtutea căruia conținutul este dat sau apare. . . . În timp ce astfel conştiința sau raportarea la sine este singurul lucru care deosebeşte un conținut conştient de orice tip de ființă care ar putea exista fără ca cineva să fie conştient de ea, totuşi acest unic temei al distincției sfidează toate explicațiile mai aproximative. Existența conştiinței, deşi este faptul fundamental al psihologiei, poate fi considerată un lucru cert, poate fi evidențiată prin analiză, dar nu poate fi nici definită şi nici dedusă decât din ea însăşi[5].

„Poate fi evidențiată prin analiză" spune acest autor. Ceea ce înseamnă că conştiința este un element, moment, factor – spuneți-i cum vreți – al unei experiențe a cărei constituție interioară este în esență dualistă, din care, dacă se extrage conținutul, conştiința se va dezvălui propriilor ei ochi. Experiența, în această proporție, s-ar asemăna foarte mult cu o vopsea din care s-ar realiza tablouri ale lumii. Vopseaua are o constitu-

---

[4] G. E. Moore, *Mind*, vol. XII., N. S., p. 450.
[5] Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, 1888, pp. 14, 112.

ție dublă, fiind alcătuită dintr-un solvent[6] (ulei, clei etc.) şi o masă de conținut sub formă de pigment. Putem obține solventul pur lăsând pigmentul să se aşeze, iar pigmentul pur vărsând cleiul sau uleiul. Aici operăm prin scădere fizică, iar perspectiva obişnuită este aceea că, prin scădere mentală, putem separa cei doi factori ai experienței în mod analog – nu izolându-i în întregime, ci diferențiindu-i atât cât să se ştie că sunt doi la număr.

II

Or, punctul meu de vedere este exact inversul acestui lucru. *Experiența, cred eu, nu are o astfel de duplicitate interioară, iar separarea ei în conştiință şi conținut nu se petrece prin scădere, ci prin adunare* – adunarea, la o parte concretă a acesteia, a altor seturi de experiențe, în raport cu care întrebuințarea sau funcția acesteia poate fi de două feluri. Vopseaua poate fi folosită şi aici ca ilustrare. Într-un recipient situat într-un magazin specializat, alături de alte vopsele, nu foloseşte decât ca material vandabil. Dar când este împrăştiată pe o pânză alături de alte vopsele în jurul ei, reprezintă, dimpotri-

[6] „Vorbind la figurat, se poate spune că conştiința este solventul universal în care sunt conținute diferite tipuri de acte şi fapte psihice, ascunse sau evidente”, G. T. Ladd, *Psychology, Descriptive and Explanatory*, 1894, p. 30.

vă, o trăsătură dintr-un tablou şi îndeplineşte o funcție spirituală.

În mod asemănător, susțin eu, o parte dată nedivizată a experienței, luată într-un anumit context de asocieri, joacă rolul de cunoscător, de stare a minții, de „conştiință"; în timp ce, într-un alt context, aceeaşi parte nedivizată a experienței joacă rolul de lucru cunoscut, de „conținut" obiectiv. Într-un cuvânt, într-un grup are rol de gând, iar în altul de lucru. Şi din moment ce are un rol în ambele grupuri în mod simultan, putem spune că este subiectivă şi obiectivă în acelaşi timp. Dualismul sugerat de astfel de termeni cu două tăişuri precum „experiență", „fenomen", „dat", „*Vorfindung*" – termeni care în filosofie în orice caz au tendința să înlocuiască treptat termenii cu un singur tăiş „gândire" şi „lucru" – acest dualism, vreau să zic, este încă păstrat în această definiție, dar este reinterpretat, astfel încât, în loc să fie misterios şi evaziv, devine verificabil şi concret. Este o chestiune ce ține de relații şi nu se află în exteriorul, ci în interiorul experienței considerate, putând fi întotdeauna particularizat şi definit.

Portița de intrare pentru acest mod mult mai concret de a înțelege dualismul a fost construită de Locke atunci când a folosit termenul „idee" atât cu referire la lucru cât şi la gândire, şi de Berkeley atunci când a spus că ceea ce simțul comun înțelege prin realități este exact ceea ce înțelege filosoful prin idei. Nici Locke şi nici Berkeley nu şi-au formulat adevărul concepției

lor în mod clar, dar mi se pare că punctul de vedere pe care îl apăr nu face altceva decât să ducă mai departe metoda „pragmatică" pe care aceştia au folosit-o prima dată.

Dacă cititorul va lua în considerare propriile sale experienţe, va înţelege ce vreau să spun. Să înceapă cu experienţa perceptuală, aşa numita „prezentare" a unui obiect fizic, propriul său câmp vizual, camera în care se află, cu cartea pe care o citeşte drept centru al acesteia; şi pentru moment cititorul să trateze acest obiect complex în conform simţului comun, şi anume ca fiind „în realitate" ceea ce pare să fie, adică o colecţie de lucruri fizice extrase dintr-o lume înconjurătoare compusă din alte lucruri fizice cu care aceste lucruri fizice au relaţii actuale sau potenţiale. Dar, totodată, *exact aceleaşi lucruri* sunt cele pe care mintea sa, după cum spunem noi, le percepe; şi întreaga filosofie a percepţiei începând cu Democrit a fost o neîntreruptă dispută asupra paradoxului că ceea ce este în mod evident o singură realitate se găseşte în două locuri simultan: în spaţiul exterior şi în mintea omului. Teoriile „reprezentative" ale percepţiei evită paradoxul logic, dar pe de altă parte, încalcă sentimentul de viaţă pe care îl are individul, care nu este conştient de nici o imagine mentală survenită, ci pare să vadă camera şi cartea nemijlocit, exact aşa cum există în mod fizic.

Enigma modului în care aceeaşi cameră poate fi în două locuri nu este decât enigma modului în care ace-

laşi punct poate exista pe două linii. Poate să fie pe două linii în acelaşi timp dacă este situat la intersecția acestora; şi, de asemenea, dacă „experiența pură" a camerei ar fi un loc de intersectare a două procese, care ar pune-o în legătură cu două grupuri de asocieri, aceasta ar putea fi luată în considerare de două ori, ca aparținând ambelor grupuri şi ca existând în două locuri, deşi aceasta ar rămâne neîncetat un singur lucru.

Experiența face parte dintr-o serie de procese diferite care merg pe coordonate diferite. Lucrul unic şi identic cu sine are atât de multe relații cu restul experienței, încât îl putem prelua în sisteme disparate de asociere şi îl putem trata ca aparținând unor contexte opuse. Într-unul din aceste contexte este propriul „câmp al conştiinței"; într-un altul este „camera în care te afli", şi intră în ambele contexte în întregime, fără să ofere nici un pretext ca să se spună că se ataşează de conştiință cu una din părțile sau aspectele sale şi de realitatea exterioară cu o alta. Aşadar, care sunt cele două procese în care experiența camerei pătrunde în mod simultan?

Unul dintre ele este biografia personală a cititorului, celălalt este istoria casei din care face parte camera. Prezentarea, experiența, *acela* pe scut (fiindcă până ne hotărâm *ce* este, trebuie să fie doar un *acela*) este ultimul termen al unui şir de senzații, emoții, decizii, mişcări, clasificări, aşteptări etc., ce se sfârşeşte în prezent, şi primul termen al unei serii de operații „interioare"

asemănătoare ce se desfăşoară în viitor din punctul de vedere al cititorului. Pe de altă parte, însuşi *acela* este *terminus ad quem* al multor operații fizice anterioare, tâmplăria, tapetarea, mobilarea, încălzirea etc., şi *terminus a quo* al multor operații viitoare, de care se va preocupa când va suferi destinul unei camere fizice.

Operațiile fizice şi cele mentale formează grupuri neobişnuit de incompatibile. În calitate de cameră, experiența a ocupat acel loc şi a avut acel mediu timp de treizeci de ani. În calitate de câmp al conştiinței tale se poate să nu fi existat până acum. În calitate de cameră, atenția va continua să descopere mereu noi detalii în ea. În calitate de stare mentală proprie, sunt puține care se vor mai ivi sub ochiul atenției. În calitate de cameră, va fi nevoie de un cutremur sau de o ceată de oameni, în orice caz o anumită perioadă de timp pentru a o distruge. În calitate de stare subiectivă proprie, nu este nevoie decât de închiderea ochilor şi un joc instantaneu de imaginație. În lumea reală, focul poate să mistuie camera respectivă. În propria minte, poți să laşi focul să ardă în ea fără nici un efect. Ca obiect exterior, trebuie să plăteşti o anumită sumă pentru a o locui. În calitate de conținut interior, poți să o ocupi oricât de mult timp fără a plăti chirie. Dacă, pe scurt, o urmezi în direcția mentală, înțelegând-o doar împreună cu evenimentele din biografia personală, se pot spune multe lucruri adevărate despre ea care sunt false şi multe lucruri false care sunt adevărate, dacă o tratezi în

calitate de lucru real experimentat, o urmezi în direcția fizică şi o raportezi la asocieri din lumea exterioară.

III

Până acum, totul pare să fie o simplă navigare, dar teza mea probabil că va deveni mai puțin plauzibilă pentru cititor când trec de la obiectele percepute la concepte sau de la cazul lucrurilor prezentate la cel al lucrurilor distante. Sunt totuşi de părere că şi în acest caz este valabilă aceeaşi lege. Dacă luăm în considerare grupurile conceptuale sau amintirile sau fanteziile, acestea sunt de asemenea în prima lor intenție simple fragmente de experiență pură şi, ca atare, sunt câte un *acela* unic care, într-un context, au rol de obiect şi, într-un alt context, au rol de stări mentale. Prin faptul că le înțeleg în prima lor intenție, vreau să spun că le ignor relația cu experiențe perceptuale posibile cu care ar putea fi conectate, la care ar putea conduce şi la care s-ar putea opri, şi pe care s-ar putea considera că le „reprezintă".

Înțelegându-le mai întâi în acest mod, limităm problema doar la o lume „gândită" şi nu direct simțită sau văzută. Această lume, asemenea lumii lucrurilor percepute, ajunge inițial la noi sub forma unui haos de experiențe, haos care este imediat ordonat. Descoperim că orice fragment din aceasta pe care îl delimităm ca exemplu este conectat la grupuri distincte de asoci-

eri, tot aşa cum sunt şi experienţele noastre perceptuale, că aceste asocieri sunt puse în legătură cu ea prin diferite relaţii[7] şi că una formează istoria interioară a unei persoane, pe când cealaltă are rolul de lume impersonală „obiectivă”, temporală sau spaţială, logică sau matematică sau altfel „ideală”.

Primul obstacol din partea cititorului în a vedea că aceste experienţe nonperceptuale au obiectivitate şi totodată subiectivitate s-ar datora probabil intruziunii în minte a *obiectelor percepute,* acel al treilea grup de asocieri cu care experienţele nonperceptuale au relaţii şi pe care, în ansamblu, le „reprezintă”, fiind faţă de ele aşa cum gândurile sunt faţă de lucruri. Această funcţie importantă a experienţelor nonperceptuale complică şi adânceşte problema, deoarece suntem atât de obişnuiţi să tratăm obiectele percepute ca fiind singurele realităţi încât, dacă nu le excludem din discuţie, avem tendinţa să trecem complet cu vederea obiectivitatea ce rezidă în experienţele nonperceptuale de unele singure. Le tratăm ca fiind subiective de la un capăt la celălalt şi spunem că sunt constituite în întregime din substanţa numită conştiinţă, folosind acest termen acum cu referire la un fel de entitate, în modul pe care caut să-l resping în acest articol.

---

[7] Aici, la fel ca şi în alte cazuri, relaţiile sunt desigur relaţii *experimentate,* membre ale aceleiaşi diversităţi iniţial haotice de experienţă nonperceptuală din care fac parte înşişi termenii asociaţi.

Făcând abstracție totală de obiectele percepute, ceea ce susțin este că există tendința ca orice experiență nonperceptuală unică să fie numărată de două ori, tot aşa cum este şi experiența perceptuală, fiind într-un context obiect sau câmp de obiecte, iar în alt context o stare mentală: şi toate aceste fără nici o auto-separare în conştiință şi conținut. Este întru-totul conştiință dintr-un punct de vedere şi întru-totul conținut dintr-un alt punct de vedere.

Această obiectivitate a experiențelor nonperceptuale, acest paralelism complet în privința realității dintre ce este simțit acum şi ceea ce este gândit mai departe este atât de bine exprimat într-o pagină din *Grundzüge* de Münsterberg, încât o voi cita ca atare:

> Aş putea doar să mă gândesc la obiectele mele şi totuşi, în gândirea mea vie, acestea se află înaintea mea exact cum s-ar afla obiectele percepute, indiferent cât de diferite ar fi inițial cele două moduri de a le percepe. Cartea care se află aici, pe masă, în fața mea şi cartea din camera alăturată, la care mă gândesc şi pe care vreau să o iau, sunt ambele pentru mine realități date, realități pe care le recunosc şi pe care le iau în considerare. Dacă sunteți de acord că obiectul perceptual nu este o idee din interiorul meu şi că obiectul perceput şi lucrul, fiind un singur lucru fără deosebire, sunt de fapt experimentate *acolo, afară,* nu ar trebui să credeți că obiectul doar gândit este ascuns în interiorul subiectului gânditor. Obiectul la care mă gândesc şi despre a cărui existență

am ştiinţă fără a-l lăsa acum să lucreze asupra simţurilor mele, îşi ocupă locul determinat în lumea exterioară la fel de mult cum o face obiectul pe care îl văd în mod direct.

Ceea ce este adevărat despre aici şi acolo, este de asemenea adevărat despre acum şi atunci. Ştiu despre lucrul care este prezent şi este perceput, dar ştiu şi despre lucrul care a fost ieri dar care nu mai este şi pe care doar mi-l amintesc. Ambele lucruri îmi pot determina comportamentul prezent, ambele fac parte din realitatea de care ţin cont. Este adevărat că nu sunt sigur de multe lucruri din trecut, tot aşa cum nu aş fi sigur de multe lucruri din prezent dacă le-aş percepe nedesluşit. Dar intervalul de timp nu afectează în principiu relaţia mea cu obiectul, nu îl transformă dintr-un obiect cunoscut într-o stare mentală. . .

Lucrurile din această cameră pe care le observ şi cele din casa mea depărtată în timp la care mă gândesc, lucrurile din acest minut şi cele din copilăria mea demult trecută, mă influenţează şi mă determină în mod similar, cu o realitate pe care în experienţa mea o simt în mod direct. Ambele alcătuiesc lumea mea reală şi fac acest lucru în mod direct; nu trebuie mai întâi să fie introduse şi să fie mediate de idei care apar în interiorul meu acum şi aici. . . Acest caracter non-personal al amintirilor şi aşteptărilor mele nu presupune faptul că obiectele exterioare de care sunt conştient în acele experienţe ar trebui în mod necesar să existe şi pentru alţii. Obiectele celor care visează şi care au halucinaţii sunt complet lipsite de validitate generală. Dar chiar

dacă ar fi centauri şi munţi de aur, aceştia tot s-ar găsi „acolo", în lumea basmelor, şi nu „înăuntrul" nostru.[8]

Acesta este în mod cert modul imediat, primar, naiv sau practic de a înțelege lumea pe care o gândim. Dacă nu ar exista o lume perceptuală care să aibă rol „reductiv", în sensul dat de Taine, prin faptul că este „mai puternică" şi mai „exterioară" (astfel încât lumea gândită pare slabă şi interioară prin comparație), lumea gândirii întreținută de noi ar fi singura lume şi am crede că este complet reală. Acest lucru se întâmplă de fapt când visăm şi în momentul reveriilor atât timp cât obiectele din lumea exterioară nu ne întrerup.

Şi totuşi, aşa cum camera văzută (ca să ne întoarcem la exemplul nostru) este *de asemenea* un câmp al conştiinței, tot aşa camera concepută sau rememorată este *de asemenea* o stare a minții; iar dublarea experienței are în ambele cazuri temeiuri asemănătoare.

Camera gândită are multe cuplări gândite cu multe lucruri gândite. Unele dintre aceste cuplări sunt inconstante, iar altele sunt stabile. În istoria personală a cititorului, camera ocupă o singură dată – a văzut-o poate doar o dată, cu un an în urmă. În schimb, în istoria casei, această cameră constituie o componentă permanentă. Unele cuplări au încăpățânarea curioasă, ca să împrumutăm termenul lui Royce, specifică faptului; altele arată fluiditatea fanteziei – le lăsăm să apară şi să

[8] *Grundzüge der Psychologie*, vol. I, p. 48.

dispară după cum vrem. Asociată cu restul casei, cu numele oraşului în care se află, cu proprietarul, cu constructorul, cu valoarea, cu planul decorativ, camera păstrează un punct de sprijin precis, la care are tendința să revină, căutând să se reafirme cu forță, dacă încercăm să îl slăbim[9].

Într-un cuvânt, cu aceste asocieri camera este coerentă, dar nu are tendința de a fi coerentă cu alte case, alte oraşe, alți proprietari etc. Cele două colecții, a asocierilor de coeziune şi de slăbire, ajung inevitabil să fie puse în contrast. Numim prima colecție sistemul realităților exterioare, în mijlocul cărora camera, ca „real", există; pe cealaltă fluxul gândirii noastre interioare, care, ca „imagine mentală", pluteşte pentru un moment[10]. Camera este astfel din nou luată în considerare de două ori. Aceasta joacă două roluri diferite, fiind *gedanke* şi *gedachtes*, gândul-unui-obiect şi obiectul-gândit, două în una, fără nici un paradox sau mister, tot aşa cum acelaşi lucru material poate să fie jos şi sus, mic şi mare, rău şi bun în funcție de raporturile pe care le are cu părțile opuse ale mediului înconjurător.

---

[9] Cf. A. L. Hodder, *The Adversaries of the Skeptic*, New York, 1899, pp. 94-99.

[10] Pentru a nu complica lucrurile, îmi limitez expunerea la realitatea „exterioară". Dar mai există şi sistemul realității ideale în care camera are rolul ei. Raporturile de comparație, clasificare, ordonare, valoare sunt la rândul lor încăpățânate şi dau un loc precis camerei, spre deosebire de incoerența locurilor avute de aceasta în rapsodia gândurilor noastre succesive.

Când este „subiectivă" spunem că experiența reprezintă, iar când este „obiectivă" că este reprezentată. Reprezentantul și reprezentatul sunt în acest caz un singur lucru; dar trebuie să nu uităm că în experiența *per se* nu există un dualism al reprezentatului și reprezentatului. În starea sa pură sau atunci când este izolată, nu se petrece o auto-scindare a ei în conștiință și conținut al conștiinței. Subiectivitatea și obiectivitatea ei nu sunt decât atribute funcționale, realizate doar atunci când experiența este „apucată", adică atunci când este considerată împreună cu cele două contexte diferite ale sale de către o nouă experiență retrospectivă, în care toată acea complicație trecută este acum un conținut proaspăt.

Câmpul imediat al prezentului este mereu ceea ce eu numesc experiență „pură". Încă nu este obiect sau subiect decât în mod potențial. Pentru moment este existență sau actualitate pură și neamestecată, un simplu *acela*. În această imediatitate *naivă*, aceasta este desigur *validă*; este *acolo*, *acționăm* în funcție de ea, iar dublarea ei în retrospecțiune într-o stare mentală și o realitate gândită ca urmare a acesteia, reprezintă una dintre acțiuni. „Starea mentală", întâi tratată în mod explicit, ca atare, în retrospecțiune, va fi corectată sau confirmată, iar experiența retrospectivă va fi tratată în mod similar; dar experiența imediată în desfășurarea ei este întotdeauna „adevăr"[11], adevăr practic, *ceva în*

---

[11] Să se observe ambiguitatea acestui termen, care este înțeles uneori în mod obiectiv și alteori în mod subiectiv.

funcție de care se acționează. Dacă lumea s-ar stinge în acel moment ca o lumânare, aceasta va rămâne adevăr absolut şi obiectiv, fiindcă ar fi „ultimul cuvânt”, nu ar avea nici un critic şi nimeni nu ar opune gândirea pe care o conține față de realitatea intenționată[12].

Cred că acum pot să afirm că am lămurit teza pe care o propun. Conştiința conotează un tip de relație exterioară şi nu denotă o substanță sau un mod de existență special. *Particularitatea experiențelor noastre, şi anume nu numai faptul că ele există, dar şi faptul că sunt cunoscute, care se explică prin calitatea lor „conştientă”, este cel mai bine înțeleasă de relațiile lor – aceste relații fiind ele însele experiențe – reciproce.*

IV

Dacă aş continua să tratez cunoaşterea experienței perceptuale prin cea conceptuală, s-ar dovedi din nou o chestiune ce ține de relațiile exterioare. O experiență ar fi cunoscătorul, cealaltă realitatea cunoscută, şi aş

---

[12] În *Psychological Review*, din iulie anul curent, dr. R. B. Perry a publicat o perspectivă asupra conştiinței care se apropie cel mai mult de concepția mea. Ca element prezent, consideră dr. Perry, orice câmp al experienței este un „fapt”. Devine „opinie” sau „gândire” doar retrospectiv, când o nouă experiență, care gândeşte acelaşi obiect, îl schimbă şi îl corectează. Dar experiența corectoare ajunge să fie la rândul ei corectată şi astfel experiența, în ansamblul ei, este un proces în care ceea ce este obiectiv inițial se transformă definitiv în ceva subiectiv, se transformă în ceea ce înțelegem despre obiect.

putea defini tot atât de bine, fără noțiunea de „conștiință", ce presupune cunoașterea la nivel practic: ceea ce conduce către și se sfârșește în ceea ce este perceput printr-o serie de experiențe intermediare furnizate de lumea înconjurătoare. Dar nu mă voi aici ocupa de acest lucru, neavând suficient spațiu[13]. Mă voi ocupa mai curând de câteva obiecții care vor fi aduse cu siguranță împotriva acestei teorii.

V

Întâi de toate, se va pune următoarea întrebare: „Dacă experiența nu are existență «conștientă», dacă nu este alcătuită în parte din «conștiință», atunci din ce este alcătuită? Materia o cunoaștem și gândirea o cunoaștem, cunoaștem și conținutul conștient, însă „experiența pură" neutră și simplă este un lucru pe care nu îl cunoaștem deloc. Spune *din ce* este alcătuită – fiindcă trebuie să fie alcătuită din ceva – sau altfel fii dispus să renunți la ea!"

Răspunsul la această obiecție este ușor. Deși, pentru a fi mai fluent, în acest articol m-am referit la substanța (*stuff*) experienței pure, trebuie să spun acum că nu există nici o substanță *generală* din care experiența

[13] Am discutat în parte această problemă în *Mind*, vol. X., p. 27, 1885 și în *Philosophical Review*, vol. II., p. 105, 1895. Vezi de asemenea articolul lui C. A. Strong din *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. I., p. 253, 1904.

în largul ei este alcătuită. Există tot atât de multe substanțe câte „naturi" există în lucrurile experimentate. Dacă întrebați din ce este alcătuită fiecare fărâmă de experiență pură, răspunsul va fi mereu același: „Este alcătuită din *acela*, doar din ceea ce apare, din spațiu, din intensitate, din netezime, albăstrime, greutate etc. Analiza lui Shadworth Hodgson în acest caz nu lasă nimic de dorit. Experiența nu este decât un nume colectiv pentru toate aceste naturi sensibile şi, cu excepția timpului şi spațiului (şi, dacă doriți, a „ființei"), nu pare să existe nici un element universal din care toate lucrurile sunt alcătuite.

VI

Următoarea obiecție este mai dificilă şi de fapt sună destul de zdrobitor când o auzi pentru prima dată.

„Dacă este vorba despre aceeaşi experiență pură, care este dublă, fiind gând şi totodată lucru, cum este posibil ca atributele acesteia să difere atât de fundamental în cele două situații. Ca lucru, experiența are întindere, ca gând, nu ocupă nici spațiu sau loc. Ca lucru, este roşie, dură, grea, dar cine a auzit vreodată de un gând roşu, dur sau greu? Dar tocmai ai spus că o experiență este alcătuită doar din ceea ce apare, iar ceea ce apare sunt aceste adjective. Cum poate o experiență, atunci când funcționează ca lucru, să fie alcătuită din ele şi să le aibă ca atribute, pe când, atunci când

funcționează ca gând, le neagă şi le atribuie în altă parte? Există o contradicție aici de care nu ne poate salva decât adevărul dualismului radical al gândului şi lucrului. Numai dacă gândul este un tip de existență, aceste adjective pot exista în el „în mod intenționat" (ca să folosesc un termen scolastic); doar dacă lucrul este un alt tip, acestea pot exista în mod constitutiv şi energetic. Nici un subiect simplu nu poate lua aceleaşi adjective pentru ca la un moment dat să fie calificat de ele şi la un moment dat să fie «din» ele, ca din ceva avut în vedere sau cunoscut".

Soluția asupra căreia insistă acest opozant, asemenea multor altor soluții de bun simț, devine din ce în ce mai nesatisfăcătoare cu cât o întreținem mai mult în propria minte. În primul rând, *sunt* gândul şi lucrul atât de eterogene cât se consideră îndeobşte?

Nimeni nu neagă că acestea împărtăşesc unele categorii. Relația lor cu timpul este identică. În plus, ambele au părți (fiindcă psihologii în general consideră că gândurile au aşa ceva) şi ambele pot fi complexe sau simple. Ambele se împart în categorii, pot fi comparate, adunate şi scăzute şi aranjate într-o anumită ordine. Tot felul de adjective ne califică gândurile care par a fi incompatibile cu conştiința, fiind ca atare doar ceva diafan. De pildă, acestea sunt naturale şi facile sau sunt laborioase. Sunt frumoase, fericite, intense, interesante, înțelepte, idioate, focale, marginale, insipide, confuze, vagi, precise, raționale, întâmplătoare, generale, parti-

culare şi multe altele. În plus, capitolele despre „Percepție" din cărțile de psihologie sunt pline de fapte care susțin omogenitatea esențială gândului şi lucrului.

Dacă „subiectul" şi „obiectul" sunt separate de „întregul diametru al ființei" şi nu au nici un atribut în comun, atunci de ce este atât de greu să se stabilească, în cazul unui obiect material prezentat şi recunoscut, care parte intră prin intermediul organelor de simț şi care parte „iese din propria minte"? Senzațiile şi ideile aperceptive fuzionează în acest caz atât de strâns, încât nu ne mai putem da seama unde începe una şi unde se termină cealaltă, tot aşa cum nici în acele scene panoramice circulare inteligent proiectate nu îți poți da seama unde se unesc prim-planul real şi pânza pictată[14].

Descartes a fost primul care a definit gândul ca fiind absolut lipsit de întindere, iar filosofii de după aceea au acceptat această descriere. Dar ce sens poate să aibă faptul de a spune că, atunci când ne gândim la un metru sau la un metru pătrat, extensia nu se atribuie gândului nostru? Imaginea mentală *adecvată* a oricărui obiect întins trebuie să aibă toată întinderea obiectului însuşi. Diferența dintre întinderea subiectivă şi cea obi-

[14] Îmi aduc aminte de dovada spenceriană a „Realismului Transfigurat" (doctrina susținută de el potrivit căreia există o realitate absolut non-mentală) ca un exemplu foarte bun al imposibilității de a stabili o eterogenitate radicală între gând şi lucru. Toate diferențele acumulate de el cu atâta trudă migrează treptat către celălalt termen al opoziției şi sunt pline de excepții.

ectivă este doar una de relație față de un context. În minte, diferitele întinderi nu păstrează o ordine fixă în relațiile relative avute una față de cealaltă, pe când, în lumea fizică, acestea se leagă una de cealaltă într-un mod stabil şi, adunate laolaltă, alcătuiesc marea Unitate înconjurătoare în care credem şi pe care o numim Spațiu real. În „afară”, acestea sunt potrivnice, ca să spun aşa, una față de cealaltă, se exclud reciproc şi îşi păstrează distanța; în timp ce, în „interior”, ordinea lor este mai slabă şi formează o *durcheinander* în care unitatea este pierdută[15]. Dar a argumenta pornind de aici că experiența interioară este absolut lipsită de întindere îmi pare a fi un lucru cât de poate de absurd. Cele două lumi diferă între ele nu prin prezența sau absența întinderii, ci prin relațiile dintre întinderi care există în ambele lumi.

Nu ne aşează oare acest caz al întinderii pe calea către adevăr în privința celorlalte calități? Sigur că da şi sunt surprins că aceste fapte nu au fost observate cu mult timp în urmă. De pildă, de ce spunem că focul este fierbinte, apa umedă şi totuşi refuzăm să spunem că starea noastră mentală, când este «din» aceste obiecte, este umedă sau fierbinte? „Intențional”, în orice caz, şi atunci când starea mentală este o imagine vie, fier-

---

[15] Mă refer aici la viața interioară completă în care mintea se joacă liber cu propriile sale materiale. Desigur, jocul liber al minții este limitat atunci când încearcă să copieze lucruri reale în spațiul real.

binţeala şi umiditatea se află în ea tot atât de mult cât se află în experienţa fizică. Motivul este că, pe măsură ce haosul general al experienţei noastre este filtrat, aflăm că există unele focuri care vor arde întotdeauna lemne şi ne vor încălzi întotdeauna corpurile şi că există unele ape care vor stinge întotdeauna focurile, şi că totodată există alte focuri şi ape care nu vor acţiona deloc. Grupul general de experienţe care *acţionează*, care nu numai că îşi posedă naturile în mod intrinsec, dar le şi poartă ca adjective şi energie, întorcându-le pe una împotriva celeilalte, ajunge inevitabil să fie contrastat cu grupul ai cărui membri, având naturi identice, nu reuşeşte să le manifeste la modul „energetic". Îmi fabric acum pentru mine însumi o experienţă a unui foc aprins; îl aşez lângă corpul meu, dar nu mă încălzeşte deloc. Înfig un băţ în el, iar băţul fie arde, fie rămâne verde, după cum vreau eu. Fac apel la apă şi o vărs peste foc şi nu se petrece absolut nimic. Explic toate aceste fapte spunând că tot acest şir de experienţe este ireal, este o înlănţuire mentală. Focul mental nu va arde beţe reale; apa mentală nu va stinge în mod necesar (deşi desigur ar putea) stinge un foc mental. Cuţitele mentale ar putea fi ascuţite, dar nu vor tăia lemnul real. Triunghiurile mentale sunt ascuţite, dar vârfurile lor nu vor provoca răni.

În cazul obiectelor „reale", dimpotrivă, există întotdeauna consecinţe, şi astfel experienţele reale sunt separate de cele mentale, lucrurile de gândurile noas-

tre despre ele, imaginate sau adevărate, fiind strânse laolaltă ca parte stabilă a întregului haos al experienței, sub numele de lume fizică. Nucleul acestei părți este alcătuit din experiențele noastre perceptuale, acestea fiind experiențele *puternice* inițiale. La acestea adăugăm o gamă largă de experiențe conceptuale, întărindu-le de asemenea în imaginație şi construind cu ajutorul lor părțile mai îndepărtate ale lumii fizice; iar în jurul acestui nucleu de realitate pluteşte ca un cârd de nori lumea plină de fantezii slab conectate şi de obiecte extatice. În nori, sunt încălcate tot felul de reguli care în nucleu sunt respectate. Acolo, întinderile pot fi indefinite, iar mişcarea nu se supune nici unei legi a lui Newton.

VII

Există o clasă particulară de experiențe cărora, indiferent dacă le înțelegem ca fiind subiective sau obiective, le *alocăm* propriile naturi ca atribute, deoarece, în ambele contexte, acestea afectează în mod activ lucrurile cu care sunt asociate, deşi nu la nivelul tot atât de „puternic" sau tot atât de precis la care lucrurile se afectează reciproc prin energiile lor fizice. Mă refer aici la *aprecieri*, care formează o sferă ambiguă a ființei, ținând pe de o parte de emoție şi având pe de altă parte o „valoare" obiectivă, dar totodată părând a nu fi nici foarte interioare şi nici foarte exterioare, ca şi cum a

început să se petreacă o separare care nu a mers până la capăt.

Experienţele obiectelor dureroase, de pildă, sunt de obicei şi experienţe dureroase; percepţiile frumuseţii sau ale urâţeniei tind să fie acceptate ca percepţii fermecătoare sau urâte; intuiţiile nobleţei morale sunt intuiţii nobile. Uneori adjectivul se plimbă ca şi cum nu ar şti cu certitudine unde să se fixeze. Să vorbim despre viziuni seducătoare sau despre viziuni ale unor lucruri seducătoare? Despre dorinţe vicioase sau despre dorinţe înclinate către viciu? Despre gânduri sănătoase sau despre gânduri referitoare la obiecte sănătoase? Despre impulsuri bune sau despre impulsuri către bine? Despre sentimente de furie sau despre sentimente furioase? Atât în minte cât şi în lucru, aceste naturi îşi modifică contextul, exclud anumite asocieri şi le determină pe altele, îşi au propriile perechi şi propriile incompatibilităţi. Dar fără să fie atât de rigide cum sunt calităţile fizice, deoarece frumuseţea şi urâţenia, iubirea şi ura, plăcerea şi durerea, în anumite experienţe complexe, pot coexista.

Dacă am face o reconstituire evolutivă a modului în care o serie întreagă de experienţe pure iniţial haotice s-au diferenţiat treptat într-o lume interioară şi una exterioară ordonate, întreaga teorie ar depinde de cât de bine vom explica cum şi de ce calitatea unei experienţe, la un moment dat foarte activă, poate deveni mai puţin activă şi cum, în unele cazuri fiind un atribut

plin de energie, ajunge în alte cazuri la statutul de „natură" inertă sau doar internă. Aceasta ar fi „evoluția" psihicului din sânul fizicului, în care experiențele estetice, morale şi altminteri emoționale ar reprezenta jumătate din parcurs.

VIII

Dar probabil că mulți cititori vor scoate un ultim strigăt de *non possumus*. „Este foarte frumos ca mostră de ingeniozitate", vor spune aceştia, „dar însăşi conştiința noastră te contrazice în mod intuitiv. Noi, din punctul nostru de vedere, *ştim* că suntem conştienți. Ne *simțim* gândirea, plutind ca o viață în interiorul nostru, în contrast absolut cu obiectele pe care le însoțeşte neîncetat. Nu putem să nu credem în această intuiție imediată. Dualismul este un *datum* fundamental: Să nu unească omul ceea ce Dumnezeu a separat".

Răspunsul meu la această obiecție este ultimul meu cuvânt şi sunt foarte mâhnit că multora li se va părea că este materialist. Totuşi, nu am ce face, fiindcă şi eu am intuițiile mele şi trebuie să le dau ascultare. Fie cum o fi la ceilalți, însă eu sunt încrezător că, în mine însumi, fluxul de gândire (pe care îl recunosc în mod categoric ca pe un fenomen) nu este decât o denumire neatentă pentru ceea ce, atunci când este cercetat îndeaproape, se dovedeşte a fi alcătuit în principal din fluxul respirației mele. Acel „eu gândesc" despre

care Kant a spus că trebuie să poată însoţi toate obiectele mele, este acest „eu respir" care chiar le însoţeşte.

Mai există şi alte fapte interne în afară de respiraţie (reglările musculare intracefale etc., despre care am vorbit în *Psihologia*), care cresc resursele „conştiinţei", în măsura în care ultima este supusă percepţiei imediate; însă respiraţia sau suflul, care a fost întotdeauna la originea cuvântului „spirit", respiraţie ce iese prin nări este, sunt convins, esenţa din care filosofii au construit entitatea pe care au numit-o conştiinţă. *Acea entitate este fictivă, în timp ce gândurile în concret sunt complet reale. Dar gândurile în concret sunt alcătuite din aceeaşi substanţă ca şi lucrurile.*

Vreau să cred că în acest articol am făcut acest lucru să fie plauzibil. Într-un alt articol voi încerca să clarific şi mai mult noţiunea generală a unei lumi alcătuită din experienţe pure.

NEMURIREA OMULUI

Este o problemă din nefericire prea des întâlnită în istorie pentru a mai fi pomenită, şi anume că atunci când o nevoie vie a umanităţii a ajuns să fie protejată şi organizată oficial într-o instituţie, unul din lucrurile pe care instituţia tinde în modul cel mai cert să-l facă este să stea în calea gratificării naturale chiar a acelei nevoi. Vedem acest lucru în cazul legilor şi al curţilor de justiţie, în cel al instituţiilor bisericeşti, al academiilor de arte frumoase, în profesia medicală şi nu numai, şi chiar în universităţi.

De mult prea multe ori reprezentanţii unor astfel de instituţii zădărnicesc ţelul spiritual pe care au fost numiţi să-l slujească, prin lumina tehnică care devine în curând singura lumină în care aceştia par să poată vedea ţelul respectiv şi prin calea strâmtă ce reprezintă singura cale prin care pot lucra în slujba acestui ţel. [...]

În primul rând, voi încerca să ating două puncte, care sunt de natura unor răspunsuri la unele obiecţii şi unele dificultăţi pe care cultura noastră modernă le găseşte la vechea noţiune de viaţă de apoi – dificultăţi

care sunt sigur că lasă această noțiune fără o mare parte din vechea ei putere de a atrage credință în cercurile ştiințific cultivate.

Prima dintre aceste dificultăți ține de dependența absolută față de creier a vieții noastre spirituale aşa cum o cunoaştem aici. Îi auzim nu doar pe psihologi, dar şi pe unii nespecialişti care citesc cărți şi reviste ştiințifice populare spunând peste tot în jurul nostru: Cum putem să credem în viața de apoi când ştiința a ajuns să dovedească, fără posibilitate de scăpare, că viața noastră interioară este o funcție a acelui renumit material, aşa numita „materie cenuşie” a circumvolutiunilor noastre cerebrale? Cum ar putea această funcție să persiste după ce organul ei începe să se degradeze?

Astfel, psihologia fiziologică este cea care ar sta în calea vechii credințe. Iar acum, în calitate de psiholog fiziolog, vă rog să aruncăm mai îndeaproape o privire asupra acestei probleme.

Este adevărat că ştiința fiziologică a ajuns la concluzia pomenită mai sus şi trebuie să mărturisim că făcând astfel nu a făcut decât să ducă puțin mai departe credința comună a omenirii. Toată lumea ştie că oprirea dezvoltării creierului poate duce la imbecilitate, că loviturile la cap pot duce la pierderi ale memoriei sau ale stării de conştiență şi că substanțele care stimulează creierul, precum şi otrăvurile, schimbă calitatea ideilor noastre. Anatomiştii, fiziologii şi patologii nu au făcut decât să arate la nivel detaliat şi amănunțit un

fapt al dependenței admis în general. Ceea ce laboratoarele şi spitalele ne-au învățat în ultima vreme nu este numai că gândirea în general este una din funcțiile creierului, dar că diferitele forme particulare de gândire sunt funcții ale anumitor părți ale creierului. Atunci când ne gândim la lucruri văzute, sunt active circumvoluțiunile occipitale; când ne gândim la lucruri auzite, o anumită porțiune a lobilor temporali; când ne gândim la lucruri ce trebuie să fie spuse, e activă una dintre circumvoluțiunile frontale. Prof. Flechsig, din Leipzig (care poate susține, mai mult decât oricine, că acest subiect îi aparține), consideră că, în cazul altor circumvoluțiuni particulare, au loc acele procese de asociere care permit manifestarea proceselor de gândire mult mai abstracte[1]. În plus, asocierile diminuate sau exagerate a ceea ce acest autor numeşte *Körperfühlspäre* cu celelalte regiuni explică, după părerea lui, înfățişarea vieții noastre emoționale şi în cele din urmă decide dacă vom fi o brută sau un criminal, un sentimentalist instabil sau un personaj înclinat către sensibilitate dar bine echilibrat.

Acest tip de opinii particulare vor trebui probabil corectate, dar par atât de ferm instituite în pozițiile stabilite de anatomiştii, fiziologii şi patologii creierului încât studenții la medicină sunt învățați să creadă în ele fără nici o ezitare. Încredințarea că observațiile vor

[1] Vezi nota 1 de la sfârşitul acestui capitol, pag. 224.

ajunge să le stabilească din ce în ce mai minuțios, reprezintă inspirația întregii cercetări contemporane. Şi aproape fiecare dintre psihologii tineri vă va spune că doar câțiva scolastici întârziați sau poate vreun teozof aiurit sau vreun cercetător al paranormalului va mai avea rețineri şi va continua să considere că fenomenele mentale există ca variabile în lume.

În vederea argumentului pe care îl susțin, vreau să adopt acum această doctrină generală ca şi cum ar fi stabilită în mod absolut, fără nici o posibilitate de a suferi vreo restricție. Aş dori ca şi dumneavoastră să o acceptați ca pe un postulat, fie că o considerați sau nu stabilită fără drept de apel. Aşadar, vă rog să fiți de acord cu mine şi să subscrieți la marea formulă psihologică: *Gândirea este o funcție a creierului.*

Întrebarea este aşadar: Această doctrină ne obligă cumva în mod logic să nu mai credem în nemurire? Ar trebui oare ca această doctrină să-l oblige pe fiecare gânditor cu adevărat consistent să-şi sacrifice speranța într-o lume de apoi pentru ceea ce înțelege a fi datoria sa de a accepta toate consecințele unui adevăr ştiințific?

Majoritatea persoanelor pătrunse de ceea ce am putea numi puritanism al ştiinței se vor simți nevoiți să răspundă afirmativ la această întrebare. Dacă există oameni de ştiință cu educație medicală sau psihologică care să simtă diferit, acest fapt este probabil o consecință a acelei incoerențe a minții de al cărei privilegiu se bucură majoritatea omenirii. Într-un moment sunt

oameni de ştiinţă, într-un altul creştini sau oameni de rând, cu voinţa de a trăi arzând puternic în piepturile lor, şi ţinând în mână astfel cele două capete ale lanţului, ei nu ţin cont de legătura intermediară. Însă discipolul radical şi ferm al ştiinţei face acest sacrificiu şi, cu sau fără mâhnire, în funcţie de temperament, renunţă la speranţele sale în nemurire[2].

Aceasta este aşadar obiecţia faţă de nemurire, iar eu voi încerca să arăt de ce cred că, în logica strictă, această obiecţie nu exercită nici o influenţă. Trebuie să demonstrez că această consecinţă fatală nu este coercitivă, după cum se crede de obicei, şi că, deşi viaţa sufletului nostru (aşa cum ne este revelat în această lume) ar putea fi în mod strict funcţia unui creier pieritor, totuşi nu este deloc imposibil, ci dimpotrivă, este posibil ca viaţa să dăinuie în continuare după moartea creierului.

Presupusa imposibilitate a continuării vieţii provine dintr-o perspectivă prea superficială asupra faptului recunoscut al dependenţei funcţionale. De îndată ce studiem mai îndeaproape ideea de dependenţă funcţională şi ne întrebăm, de pildă, câte tipuri de dependenţă funcţională ar putea exista, ne dăm seama imediat că există cel puţin un tip care nu exclude deloc viaţa după moarte. Concluzia fatală a fiziologului provine din presupunerea improvizată a unui alt tip de

---

[2] Vezi nota 2 de la sfârşitul acestui capitol, pag.224.

dependență funcțională, pe care o tratează ca fiind singura variantă posibilă[3].

Atunci când fiziologul, care crede că știința sa elimină orice speranță în nemurire, pronunță cuvintele „Gândirea este o funcție a creierului", el se raportează la această chestiune tot așa cum se raportează la formulele: „Aburul este o funcție a ceainicului", „Lumina este o funcție a circuitului electric", „Puterea este o funcție a cascadei de apă". În cazurile enumerate mai sus, diferitele obiecte materiale au funcția de a crea sau de a genera efectele lor în interior, iar funcția lor trebuie să se numească funcție *productivă*. Tot așa, crede fiziologul, trebuie să se întâmple și cu creierul. Dat fiind că generează conștiință în interiorul său, cam tot așa cum generează colesterină, creatină și acid carbonic, relația sa cu viața sufletului nostru ar trebui, la rândul, ei să se cheme funcție productivă. Desigur, dacă această producție este funcția, atunci, când organul moare, din moment ce producția nu mai poate continua, sufletul trebuie în mod cert să moară. O astfel de concluzie este într-adevăr inevitabilă având această perspectivă particulară asupra faptelor[4].

Dar în lumea naturii fizice funcția productivă de acest gen nu este singurul tip de funcție pe care îl cunoaștem. Mai există funcția de eliberare sau permisivă; și mai avem funcția transmițătoare.

---

[3] Vezi nota 3 de la sfârșitul acestui capitol, pag.226.
[4] Vezi nota 4 de la sfârșitul acestui capitol, pag.228.

Trăgaciul unei arbalete are o funcție de eliberare; acesta îndepărtează obstacolul care ține coarda în loc şi îi permite arcului să revină la forma sa naturală. Tot aşa şi atunci când ciocanul cade asupra unui compus explozibil. Prin lovirea obstrucțiilor moleculare, ciocanul lasă gazele constitutive să revină la masa lor normală şi astfel permite exploziei să se petreacă. În cazul sticlei colorate, al prismei sau al lentilelor reflectorizante avem o funcție transmițătoare. Energia luminii, indiferent cum este produsă, este filtrată şi limitată din punctul de vedere al culorii de către sticlă şi forțată să ia o anumită direcție şi o anumită formă de către lentile şi prismă. În mod similar, clapele unei orgi nu au decât o funcție transmițătoare. Acestea deschid în mod succesiv diferitele tuburi şi permit aerului din cutia de aer să treacă prin ele. Sunetele diferitelor tuburi sunt emise de coloanele de aer ce vibrează în timp ce este expulzat. Însă aerul nu este produs în orgă. Orga propriu-zisă, spre deosebire de cutia de vânt, nu este decât un mecanism ce permite ca anumite părți din aer să fie eliberate în afară prin anumite medii de forme diferite.

Teza mea este următoarea: atunci când cugetăm asupra legii potrivit căreia gândirea este o funcție a creierului, nu trebuie să avem în vedere numai funcția productivă, ci *avem dreptul să luăm în considerare de asemenea funcția permisivă sau cea transmițătoare.* Aceste funcții sunt trecute cu vederea de către psiho-fiziolog.

Să presupunem, de pildă, că întregul univers al lucrurilor materiale s-ar dovedi că este doar un văl superficial de fenomene, ce ascunde lumea adevăratelor realități. O astfel de supoziție nu este străină nici simțului comun şi nici filosofiei. Simțul comun crede în realități din spatele vălului într-un fel poate prea superstițios, iar filosofia idealistă consideră că întreaga lume a experienței naturale, aşa cum o percepem, nu este decât o mască temporală ce fărâmițează sau refractă Gândul infinit unic care reprezintă singura realitate din aceste milioane de fluxuri ale conştiinței pe care le cunoaştem ca fiind propriile noastre personalități.

Viața, ca o cupolă de sticlă multicoloră
Întinează strălucirea albă a eternității.

Să presupunem acum că lucrurile stau chiar aşa şi să mai presupunem că această cupolă, tot timpul opacă față de deplina strălucire supra-solară, ar putea în anumite momente şi în anumite locuri să se reducă şi să permită unor raze să pătrundă în această lume sublunară. Aceste proiecții luminoase ar fi tot atât de multe raze finite, ca să spunem aşa, de conştiință, a căror cantitate şi calitate diferă în funcție de gradul de opacitate. Doar în anumite momente şi în anumite locuri s-ar părea că, de fapt, vălul naturii se poate subția şi poate deveni destul de penetrabil pentru a avea loc astfel de efecte. În aceste locuri sunt garantate din când

în când întrezăriri oricât de limitate şi nesatisfăcătoare ale vieții absolute a universului. În lumea noastră finită se revarsă străluciri de sentimente, licăriri de intuiție şi şuvoaie de cunoaştere.

Să admitem acum că *creierii noştri* sunt astfel de locuri penetrabile şi pe jumătate transparente din văl. Ce se va întâmpla? Aşa cum strălucirea albă trece prin cupolă, cu tot felul de pete şi distorsiuni pe care le primeşte de la sticlă, tot aşa şi materia autentică a realității, viața sufletelor aşa cum este în plenitudinea ei pătrunde prin creierii noştri în această lume sub tot felul de forme restrânse şi cu toate imperfecțiunile şi ciudățeniile ce caracterizează individualitățile noastre lumeşti finite.

În funcție starea în care se găseşte creierul, se poate presupune că obstrucția sa poate să crească sau să scadă. Scade foarte mult atunci când creierul este plin de activitate, încât se revarsă un întreg potop de energie spirituală. În alte momente, nu pot pătrunde decât valuri ocazionale de gândire cum sunt cele pe care le lasă să treacă somnul adânc. Iar atunci când, în cele din urmă, creierul încetează să mai funcționeze în întregime sau se degradează, acel flux special de conştiință care este folosit va dispărea în întregime din această lume naturală. Însă sfera ființei care a furnizat conştiința respectivă va rămâne intactă; iar în acea lume mult mai reală, cu care, cât timp s-a aflat în această

lume, nu a rupt legătura, conştiința ar putea să dăinuie într-un mod necunoscut nouă.

Observați că, potrivit tuturor acestor supoziții, viața sufletului nostru, aşa cum o cunoaştem în lumea aceasta, ar fi totuşi, literalmente, funcția creierului. Creierul ar fi variabila independentă, mintea ar varia dependent de acesta. Dar o astfel de dependență de creier pentru această viață naturală nu ar face viața nemuritoare deloc imposibilă – ar putea fi foarte compatibilă cu viața supranaturală din spatele vălului lumii de dincolo.

Aşadar, după cum am spus, consecința fatală nu este coercitivă, concluzia la care materialismul ajunge datorându-se doar modului unilateral de a înțelege cuvântul „funcție". Şi, indiferent dacă ne pasă sau nu de nemurire în sine, ar trebuie, în calitate de critici care fac muncă de polițist printre inconsistențele omenirii, să insistăm asupra caracterului ilogic al negării bazate pe ignorarea directă a alternativei palpabile. Şi cu atât mai mult ar trebui să insistăm, ca iubitori ai adevărului, atunci când de fapt se neagă o speranță atât de vitală a omenirii!

Aşadar, vorbind strict logic, colții materialismului cerebral s-au retras. Cuvintele mele ar trebui în consecință să exercite o funcție de eliberare asupra speranțelor voastre. De acum înainte *puteți* să credeți în faptul dacă vă interesează sau nu să profitați de această permisiune. Dar, având în vedere că acesta este un argu-

ment foarte abstract, cred că ne va fi de folos dacă vom spune câte ceva despre condițiile mai concrete ale cazului de față.

Toate ipotezele abstracte dau impresia că sunt ireale, iar ideea abstractă conform căreia creierii noştri sunt lentile colorate din peretele naturii, care lasă să treacă lumină din sursa supra-solară, dar care în acelaşi timp o colorează şi o limitează, are o coloratură total fantastică. Ce altceva este, ați putea întreba, decât o metaforă prostească? Şi cum ar putea fi imaginată o astfel de funcție? Nu este noțiunea materialistă comună mult mai simplă? Nu este conştiința comparabilă mai mult cu un fel de abur sau parfum sau electricitate sau impuls nervos generat pe loc în propriul său recipient? Nu este oare mult mai riguros să tratăm funcția creierului ca funcție de producție?

Răspunsul imediat este că, dacă vorbim despre ştiință înțeleasă în mod pozitiv, funcția nu poate însemna altceva decât o simplă variație simultană. Când activitatea creierului se schimbă într-o direcție, conştiința se schimbă în alta; când curenții se varsă prin lobii occipitali, conştiința *vede* lucruri; când se varsă prin regiunea frontală inferioară, conştiința îşi *spune* lucruri ei înseşi; atunci când se opresc, conştiința adoarme etc. În ştiința strictă nu putem decât să consemnăm faptul simplu al concomitenței, iar toate discuțiile despre producție sau transmitere ca mod de manifestare nu reprezintă decât o ipoteză supraadăugată, ba chiar una metafizică,

fiindcă nu ne putem face o idee despre detaliile nici uneia dintre alternative. Cereți lămuriri despre procesul exact al transmiterii sau al producției şi ştiința va mărturisi că imaginația îi este depăşită. Ştiința, până în prezent, nu are de oferit nici cea mai mică licărire de conjectură sau sugestie, nici măcar o metaforă verbală proastă sau un joc de cuvinte. *Ignoramus, ignorabimus* este ceea ce fiziologii, folosind cuvintele unuia dintre ei, vor spune în acest caz. Producerea unui lucru precum conştiința în creier, vor răspunde aceştia împreună cu regretatul profesor de fiziologie din Berlin, este enigma mondială absolută – ceva atât de paradoxal şi anormal, încât reprezintă o piatră de încercare pentru Natură şi aproape o contradicție internă.

Despre modul de producere a aburului dintr-un ceainic avem o înțelegere conjecturală, fiindcă termenii care se transformă sunt omogeni între ei din punct de vedere fizic şi ne putem imagina cu uşurință că nu este vorba decât despre schimbări la nivel molecular. Dar în cazul producerii conştiinței de către creier, termenii sunt naturi cu totul eterogene; şi din câte putem înțelege, este un miracol la fel de mare ca atunci când am spune că gândirea este „generată în mod spontan" sau „creată din nimic".

Prin urmare, teoria producției nu este cu nimic mai simplă sau mai credibilă decât oricare altă teorie imaginabilă. Astfel, atunci când un materialist ne-ar cere să explicăm modul în care creierul *poate* fi un or-

gan care limitează şi determină într-o anumită formă o conştiinţă produsă în altă parte, tot ce trebuie să facem este să răspundem cu *tu quoque*, cerându-i în schimb să explice cum ar putea fi acesta un organ care să producă conştiinţă pornind de la zero. Din considerente ce ţin de polemică, cele două teorii se află astfel pe picior de egalitate.

Dar dacă luăm în considerare teoria transmiterii într-un sens mai larg, putem observa că aceasta prezintă o anumită superioritate pozitivă care nu are legătură cu problema nemuririi.

Modul exact în care acest proces de transmitere se petrece este într-adevăr inimaginabil, dar relaţiile exterioare, ca să ne exprimăm astfel, ale acestui proces ne încurajează credinţa. În acest proces, conştiinţa nu trebuie să fie generată *de novo* într-un număr mare de locuri. Aceasta există deja în spatele scenei, fiind contemporană cu lumea. Teoria transmiterii nu doar că evită în acest fel miracolele multiplicate, dar se pune în legătură cu filosofia idealistă generală mai bine decât o face teoria producţiei. Ar trebui întotdeauna să se considere un lucru bun când ştiinţa şi filosofia se întâlnesc în acest fel[5].

[5] Teoria transmiterii are o legătură foarte firească cu întregul curent de gândire numit transcendentalism: Emerson, *Self-Reliance*, p. 56. Dar nu este necesar să se identifice conştiinţa postulată în această prelegere, care preexistă în spatele scenei, cu Mintea Absolută a idealismului transcendental, deşi ideea de conştiinţă exprimată de noi ar putea avea afinităţi cu această

Se pune de asemenea în legătură cu concepția unui „prag" – un cuvânt cu care, de când Fechner şi-a scris cartea *Psychophysik*, aşa-numita „psihologie nouă" rezonează. Fechner consideră ca o condiție a conştiinței un anumit tip de mişcare psiho-fizică, după cum îi spune el. Înainte de apariția conştiinței, trebuie să se atingă un anumit grad de activitate a mişcării respective. Acest grad necesar se numeşte „prag"; dar înălțimea acestui prag diferă în funcție de circumstanțe, putând să ridice sau să coboare. Când coboară, aşa cum se întâmplă în momentele de luciditate accentuată, devenim conştienți de lucruri de care suntem inconştienți în alte momente; când se ridică, aşa cum se întâmplă în momentele de somnolență, conştiința se scufundă în cantitate. Această ridicare şi coborâre a pragului psihofizic se potriveşte exact cu noțiunea noastră de obstrucție permanentă a transmiterii conştiinței, obstrucție care, în creierii noştri, poate să crească sau să scadă[6].

Teoria transmiterii are de asemenea legătură cu o întreagă gamă de experiențe care sunt cu greu explicate de teoria producției. Mă refer la acele fenomene obscure şi excepționale raportate în toate perioadele istoriei

---

Minte. Mintea absolută a idealismului transcendental este o Unitate integrală unică, o Minte cosmică unică. Însă, în spatele scenei, ar putea exista tot atât de bine o mulțime de minți sau doar una. Tot ceea ce necesită teoria transmiterii este ca acestea să transceandă mințile *noastre* – care astfel provin din *ceva* mental care preexistă şi este mai cuprinzător decât ele.

[6] Fechner, *Elemente der Psychophysik*.

umanității și pe care „cercetătorii parapsihologiei", în frunte cu Frederic Myers, se străduiesc să le reabiliteze[7]. E vorba de fenomene precum convertiri religioase, îndrumări providențiale ca răspuns la rugăciune, vindecări instantanee, premoniții, apariții în momentul morții, viziuni sau impresii clarvăzătoare și întreaga gamă de abilități mediumnice, ca să nu mai pomenesc de lucruri încă și mai excepționale și incomprehensibile.

Dacă întreaga noastră gândire este o funcție a creierului, atunci desigur, dacă vreunul dintre aceste lucruri sunt fapte – și, după părerea mea, unele sunt fapte – am putea să nu presupunem că ele se pot petrece fără o activitate cerebrală prealabilă. Însă teoria obișnuită a producției conștiinței este strâns asociată cu o noțiune particulară referitoare la modul în care activitatea cerebrală *poate* să se producă – și anume că întreaga activitate cerebrală, fără excepție, se datorează unei activități anterioare, directe sau indirecte, exercitată de organele senzoriale *asupra* creierului. O astfel de activitate face creierul să producă senzații și imagini mentale, iar din senzații și imagini sunt alcătuite la rândul lor formele superioare de gândire și cunoaștere. Ca adepți ai transmiterii, trebuie la rândul nostru să admitem că acestea sunt condițiile în care se desfășoară întreaga noastră gândire obișnuită.

---

[7] A se vedea seria de articole scrise de Myers în *Proceedings of the Society for Psychical Research.*

Activitatea senzorială este cea care face să coboare bariera cerebrală. Vocea mea şi înfăţişarea mea, de pildă, izbesc urechile şi ochii dvs., la care creierul dvs. devine mai receptiv, iar o conştientizare a ceea ce spun şi a ceea ce sunt se strecoară în această lume din lumea aflată dincolo de văl. Dar, în fenomenele misterioase la care fac aluzie, este greu de înţeles rolul deţinut de organele senzoriale. Un medium, de pildă, va dovedi o cunoaştere a informaţiilor personale ale celui căruia i se adresează încât pare imposibil să le fi obţinut prin vedere sau auz sau prin vreo inferenţă. Sau sunteţi martori ai apariţiei unei persoane care moare exact în acel moment la sute de mile depărtare.

Din punctul de vedere al teoriei producţiei, nu ne putem da seama din ce senzaţii provin astfel de informaţii neobişnuite. Din punctul de vedere al teoriei transmiterii, ele nu trebuie să fie „produse" – ele există de-a gata în lumea transcendentă şi nu este necesară decât o coborâre neobişnuită a pragului creierului pentru le permite să treacă. În cazurile de convertire, în îndrumările providenţiale, vindecările mentale neaşteptate etc., chiar aceia care au avut parte de experienţa respectivă au senzaţia ca şi cum în viaţa lor a pătruns o putere din afară, foarte diferită de acţiunea simţurilor sau a minţii conduse de simţuri, ca şi cum propria lor viaţă a început să fie receptivă la marea viaţă în care îşi are obârşia. Cuvântul „influx", folosit în

cercurile swedenborgiene, descrie foarte bine această imprimare a unei noi pătrunderi sau noi dispoziții care năvăleşte peste noi ca un torent.

Toate experiențele de acest fel, paradoxale şi nesemnificative din punctul de vedere al teoriei producției, se potrivesc foarte bine din punctul de vedere al celeilalte teorii. Nu trebuie decât să presupunem că propria noastră conştiință se află într-o continuitate cu oceanul de obârşie, ale cărui valuri excepționale se revarsă din când în când peste baraj. Desigur, cauzele acestor coborâri neobişnuite ale pragului creierului rămân în continuare un mister.

Să adăugăm aşadar acest avantaj la teoria transmiterii – un avantaj pe care sunt perfect conştient că unii dintre dvs. nu îl veți considera foarte important – şi să mai adăugăm avantajul necontradicției cu viața de apoi, şi sper că veți fi de acord cu mine că această teorie are mai multe elemente de superioritate față de teoria familiară. Este o teorie care, în istoria opiniilor asupra acestor chestiuni, nu a fost niciodată trecută cu vederea, deşi niciodată nu a fost apreciabil dezvoltată. În cadrul marii tradiții filosofice ortodoxe, corpul este tratat ca o condiție esențială pentru viața sufletului în această lume sensibilă; dar după moarte, se spune, sufletul este eliberat şi devine o ființă pur intelectuală şi non-apetitivă.

Kant exprimă această idee în termeni care se apropie foarte mult de teoria transmiterii:

> Moartea corpului ar putea într-adevăr să fie sfârşitul întrebuinţării senzitive a minţii noastre şi doar începutul întrebuinţării intelectuale. Corpul nu ar fi aşadar cauza gândirii noastre, ci doar o condiţie restrictivă a acesteia şi, cu toate că este esenţial pentru conştiinţa noastră senzorială şi animală, ar putea fi considerat un impediment al vieţii noastre spirituale pure[8].

Această teorie a transmiterii este apărată într-o carte recentă, *Riddles of the Sphinx*, de F.C.S. Schiller[9].

Dar totuşi, veţi întreba, în ce fel această teorie ne va ajuta să ne realizăm nemurirea în imaginaţie? Tot ceea ce vrem să păstrăm nu sunt decât aceste restricţii individuale, aceleaşi tendinţe şi particularităţi care ne definesc în raport cu noi înşine şi cu ceilalţi, şi constituie aşa numita noastră identitate. Finitudinea şi limitele noastre par să fie esenţa noastră personală; iar atunci când organul nostru finit cedează şi spiritul ni se întoarce la obârşia sa şi îşi recapătă condiţia nerestrictivă, se va asemăna oare cu acele plăcute pe care le cunoaştem şi pe care creierul nostru chiar în acest moment le filtrează din marele rezervor pentru ca noi să ne bucurăm de ele aici, jos?

---

[8] Vezi *Kritik der reinen Vernunft*, ediţia a II-a, p. 809.

[9] Schiller, *Riddles of the Sphinx*, Swan Sonnenschein, Londra, 1891, p. 293 sqq. Concepţia lui Schiller este mult mai complexă în relaţiile ei decât simpla „teorie a transmiterii" postulată în prelegerea mea şi, pentru a avea o idee cât mai corectă, cititorul ar trebui să consulte lucrarea originală.

Aceste întrebări sunt cu adevărat întrebări vii şi trebuie să fie discutate cu seriozitate. [...] Dacă orice determinare este negare, după cum spun filosofii, ar putea tot atât de bine să fie o dovadă că pierderea unora dintre determinările particulare pe care le impune creierul nu va fi un motiv de regret total.

Dar acum refuz să intru în aceste chestiuni superioare şi transcendente şi, în spaţiul care a mai rămas, am să mă ocup de al doilea punct. Acest punct este la fel de fragmentar şi de negativ ca şi primul. Dar, luate împreună, aceste puncte dau credinţei noastre în nemurire mai multă libertate.

Al doilea punct se referă la incredibilul şi intolerabilul număr de fiinţe care, cu imaginaţia noastră modernă, trebuie să credem că sunt nemuritoare, în cazul în care nemurirea este adevărată. Nu pot decât să bănuiesc că şi aceasta este o piatră de încercare pentru multă lume. Şi este o piatră de încercare pe care aş vrea să o îndepărtez complet.

Această piatră de încercare, îmi închipui eu, este doar de origine modernă şi se datorează solicitării imaginaţiei cantitative susţinută de teoriile ştiinţifice recente şi de sentimentele morale ce rezultă din acestea.

Pentru strămoşii noştri, lumea era un mediu de mici dimensiuni şi – comparativ cu sentimentul modern – agreabil. Nu avea o durată care să depăşească şase mii de ani. În istoria sa, s-au remarcat câţiva eroi particulari – regi, ecleziarhi şi sfinţi –, ce au pus în um-

bră imaginația cu afirmațiile şi meritele lor, astfel încât nu numai ei, ci toți care i-au întâlnit, străluceau cu o lumină pe care şi Atotputernicul, se presupunea, trebuie să o fi recunoscut şi respectat. Aceste personaje eminente şi asociații lor au constituit nucleul grupului nemuritor; au urmat apoi eroii şi sfinții minori ai sectelor minore, iar oamenii neremarcabili au format un fel de fond şi umplutură. Întreaga scenă a eternității (atât cât era vorba de rai şi nu de tărâmul de jos) nu era văzută de credincios ca o scenă copleşitor de mare sau prea aglomerată. Am putea numi aceasta o perspectivă aristocratică a nemuririi. Nemuritorii – nu mă refer decât la rai, fiindcă nemurirea plină de chinuri nu ne preocupă acum – au fost întotdeauna o *elită,* un număr ales şi maniabil.

Dar, odată cu generația noastră, o cu totul nouă imaginație cantitativă a cuprins lumea occidentală. Teoria evoluționistă ne cere acum să luăm în calcul o scară şi mai mare de perioade, spații şi numere decât au visat vreodată strămoşii noştri că presupune procesul cosmic. Istoria omului se dezvoltă continuu din istoria animalelor şi merge înapoi poate până în era terțiară. De aici, pe nesimțite, a apărut o perspectivă democratică despre nemurire, în locul vechii perspective aristocratice. Deşi într-un anumit sens mințile noastre poate că au devenit puțin cinice, într-un alt sens au devenit înțelegătoare datorită perspectivei evoluționiste. Aceşti frați preistorici ai noştri pe jumătate sălbatici sunt os

din osul nostru şi carne din carnea noastră. Înconjuraţi de imensul întuneric al acestui univers misterios aşa cum suntem şi noi acum, ei s-au născut şi au murit, au suferit şi s-au luptat. Înconjuraţi de crime înfricoşătoare şi de pasiune, cufundaţi în cea mai întunecată ignoranţă, robiţi de impresii înşelătoare hidoase şi groteşti, dar slujind cu neclintire celui mai profund dintre idealuri prin credinţa lor neabătută că existenţa sub orice formă este mai bună decât nonexistenţa, ei au scăpat de fiecare dată din fălcile nimicirii mereu iminente făclia vieţii care, mulţumită lor, ne luminează astăzi lumea.

Câte de mici par a fi deosebirile individuale atunci când privim în urmă la acest număr copleşitor de fiinţe umane care gâfâie şi se ostenesc sub presiunea acelei nevoi vitale! Şi cât de neesenţial trebuie să fie în ochii lui Dumnezeu micul surplus al meritului individului, scufundat cum este în marele ocean al meritului comun al omenirii, ce îşi îndeplineşte în tăcere şi nedescurajat datoria fundamentală şi îşi trăieşte viaţa eroică! Devenim umili şi ne umplem de respect atunci când contemplăm acest uimitor spectacol. Nu diferenţele şi deosebirile noastre, simţim noi, nu, ci esenţa noastră animală comună de la care avem răbdarea din momentele de suferinţă şi efortul neabătut trebuie să fie ceea ce ne răscumpără în faţa Divinităţii. Inima este umplută de o imensă compasiune şi de un sentiment de înrudire. O nemurire la care aceste miliarde de fiinţe

umane care au aceleaşi năzuinţe ca şi noi nu ar avea acces ni se pare o idee iraţională.

Că superioritatea noastră în ceea ce priveşte rafinamentul personal sau doctrina religioasă ar trebui să constituie o diferenţă între noi şi comesenii noştri de la banchetul vieţii, potrivită pentru a genera o diferenţă de destin unde pe noi ne aşteaptă viaţa eternă, iar pe ei chinurile din viaţa de apoi sau moartea împreună cu fiarele care pier, reprezintă o noţiune prea absurdă pentru a fi luată în serios. Ba, dimpotrivă, fiarele însele – cele sălbatice în orice caz – duc o viaţă eroică în orice moment. Iar o minte modernă, extinsă cum sunt unele de emoţia cosmică, de marea viziune evoluţionistă a continuităţii universale, ezită să se limiteze chiar şi la om. Dacă orice creatură trăieşte veşnic, de ce nu toate? De ce nu şi animalele?

Astfel, credinţa în nemurire, dacă o acceptăm, ne cere astăzi o scară a reprezentării atât de imensă, încât imaginaţia ni se blochează în faţa ei, iar sentimentele noastre personale refuză să se activeze şi să facă faţă sarcinii. Supoziţia care ne cuprinde este prea vastă şi, decât să ne confruntăm cu concluzia, abandonăm premisa de la care începe. Mai curând renunţăm la propria nemurire decât să credem că toţi hotentoţii şi aborigenii australieni care au existat şi vor exista o vor împărtăşi împreună cu noi *in secula seculorum*. Viaţa este un lucru bun la o scară rezonabil de abundentă; dar cerurile însele şi veacurile şi spaţiile cosmice asistă

înspăimântate, considerăm noi, la ideea continuării eterne a unei pletore tot mai mari.

Eu însumi, care sunt educat în cultura ştiinţifică modernă, trecând printr-o experienţă subiectivă cum este aceasta, cred cu siguranţă că trebuie să fi fost experienţa multor oameni, poate a majorităţii dintre ei. Dar mi-am dat seama totodată că presupune o eroare colosală, şi din moment ce observarea erorii mi-a eliberat mintea din nou, am simţit că un serviciu pe care l-aş putea face este acela de a arăta unde se află.

Este cea mai evidentă eroare din lume şi este de mirare că nu o vede lumea întreagă. Este altceva decât rezultatul unei orbiri invincibile de care suferim, o insensibilitate faţă de semnificaţia interioară a celorlalte vieţi şi o vanitate care ar proiecta propria noastră incapacitate asupra cosmosului, măsurând necesităţile Absolutului în funcţie de măruntele noastre nevoi. Strămoşii noştri creştini au tratat această problemă mai uşor decât noi. Nouă, într-adevăr, ne lipseşte simpatia, însă ei nutreau o antipatie faţă de aceste creaturi umane străine şi presupuneau în mod naiv că Divinitatea nutreşte la rândul ei antipatie. Fiind „păgâni", străbunii noştri simţeau un fel de bucurie gândindu-se că Ziditorul lor i-a făcut ca să servească drept combustibil pentru focurile iadului. Cultura noastră ne-a umanizat dincolo de acel punct, dar nu putem încă să-i vedem ca pe tovarăşi ai noştri în rai. Aceştia, după cum se spune,

nu ne sunt de folos şi nu ne putem gândi fără greutate la supravieţuirea lor.

Să luăm drept exemplu toţi chinezii. Cine vede la ei vreo potrivire pentru perpetuarea eternă neredusă ca număr? Nimeni. Cel mult, veţi considera că ar merita să păstraţi în viaţă câteva specimene alese ca reprezentante ale unei varietăţi interesante şi particulare a umanităţii; cât despre restul, care sunt într-un număr covârşitor şi formează o colectivitate concepută la nivel abstract, trebuie să fie ceva ale cărui unităţi nu poate avea nici o valoare individuală. Dumnezeu însuşi, vă gândiţi, nu are ce să facă cu ei. Nemurirea fiecărui specimen luat separat trebuie să fie pentru El şi pentru univers o încărcătură la fel de nedigerabilă cum este pentru voi. Astfel, îngropând întregul subiect într-un fel de ameţeală şi greaţă mentală, începeţi să deviaţi, mai întâi îndoindu-vă de imortalitatea masei şi apoi pierzând orice încredinţare în nemurirea propriei persoane particulare, oricât de preţioasă simţiţi şi realizaţi că este aceasta. Sunt sigur că aceasta este atitudinea mentală a unora dintre dvs. acum.

Dar nu se datorează o astfel de atitudine însăşi lipsei voastre de imaginaţie? Dumneavoastră înţelegeţi aceste furnicare de oameni străini aşa cum sunt *pentru dumneavoastră:* o imagine exterioară transpusă pe retina dvs., ce reprezintă o mulţime apăsătoare prin vastitatea şi confuzia ei. Aşa cum sunt ei pentru dvs., tot aşa consideraţi că sunt în mod cert şi absolut. *Eu* nu

simt nici o cerință pentru existența lor, spuneți dumneavoastră; prin urmare, nu există nici o cerință. Dar, în tot acest timp, dincolo de orice exterioritate, care reprezintă modul în care sunteți conştienți de aceştia, ei sunt conştienți de ei înşişi cu cea mai pregnantă interioritate, cu cele mai puternice emoții ale vieții. Voi sunteți morți, morți de-a binelea şi orbi şi lipsiți de simțire prin modul în care priviți. Vă deschideți ochii şi vă aruncați privirea asupra unei priveliști a cărei semnificație vă scapă cu totul. Fiecare dintre aceşti străini ciudați sau chiar groteşti este animat de o bucurie interioară de a trăi care este chiar mai fierbinte decât cea pe care o simțiți bătând în propriul vostru piept. Soarele răsare şi frumusețea străluceşte ca să-i lumineze calea. A trece peste bucuria lui interioară, după cum spune Stevenson[10], înseamnă a-l neglija în totalitate. Nici o ființă dintr-o mulțime nenumărată nu are o viață care să nu fie o cerință, ba chiar o cerință puternică a conştiinței care animă forma ființei. Faptul că *dumneavoastră* nu o conştientizați, nici nu înțelegeți şi nici nu o cereți, încât nu vă foloseşte la nimic, este o circumstanță abso-

---

[10] A se vedea eseul lui Stevenson numit „The Lantern Bearers”, retipărit în colecția intitulată *Across the Plains*. Adevărul este că suntem condamnați, prin faptul că suntem ființe practice cu sarcini foarte limitate de îndeplinit şi idealuri speciale de urmărit, să fim absolut orbi şi insensibili la sentimentele interioare şi la întreaga importanță interioară a vieților care diferă de a noastră. Opinia noastră despre valoarea unor astfel de vieți este absolut incorectă şi nepotrivită pentru a se ține cont de ea.

lut irelevantă. Faptul că aveți un punct de saturație al interesului nu ne spune nimic despre interesele care există în mod absolut.

Universul, cu fiecare entitate vie pe care resursele sale o creează, creează totodată o necesitate sau cerință a acelei entități şi un apetit pentru continuitatea acesteia – o creează, dacă nu în altă parte, cel puțin în interiorul entității înseşi. Este absurd să presupunem, doar pentru că puterea noastră de vibrație în concordanță cu alte vieți cedează atât de repede, că în inima ființei absolute poate exista ceva asemenea pletorei sau supraîncărcării sau suprasaturației. Este ca şi cum ar exista o cameră limitată unde mințile aflate în posesie trebuie să se dea la o parte sau să facă loc şi să se îngrămădească pentru a acomoda noi ocupanți. Fiecare nouă minte vine împreună cu propria variantă a spațiului, cu propria cameră de locuit, iar aceste spații nu se aglomerează niciodată între ele – spațiul imaginației mele de pildă nu încurcă spațiu imaginației voastre. Volumul de conştiință posibilă pare să nu fie guvernat de nici o lege analoagă cu cea a aşa-numitei conservări a energiei din lumea materială. Când un om se trezeşte sau când se naşte nu trebuie ca un altul să adoarmă sau să moară pentru a păstra conştiința universului într-o cantitate constantă.

W. Wundt, în lucrarea sa *Sistemul filosofiei*, a formulat o lege a universului pe care el o numeşte legea creşterii energiei spirituale şi pe care o opune legii con-

servării energiei din lucrurile fizice[11]. Nu pare să existe o limită formală a creşterii pozitive a ființei din punct de vedere spiritual; şi din moment ce ființa spirituală, de fiecare dată când apare, se afirmă pe sine, se extinde şi tânjeşte după continuitate, putem spune pe bună dreptate şi literalmente, indiferent de defectele propriei noastre simpatii, că furnizarea vieții individuale în univers, oricât de nemăsurată ar deveni, nu ar putea depăşi cererea. Cererea pentru acea furnizare există din momentul în care are loc furnizarea respectivă, deoarece ființele furnizate îşi cer propria lor dăinuire.

Vorbesc, după cum observați, din punctul de vedere al tuturor celorlalte ființe individuale care îşi conştientizează şi se bucură lăuntric de propria lor existență. Dacă suntem panteişti, ne putem opri aici. Nu trebuie aşadar decât să spunem că prin acestea, alături de tot atât de multe canale de exprimare, Spiritul etern al universului îşi afirmă şi îşi realizează propria viață infinită. Dar dacă suntem teişti, putem merge mai departe fără a modifica rezultatul. Dumnezeu, putem spune, are o capacitate de iubire atât de inepuizabilă încât cerința şi nevoia Lui este pentru o acumulare literalmente nesfârşită de vieți create. El nu va leşina sau nu va fi epuizat niciodată, aşa cum ar putea să ni se întâmple nouă, de această acumulare neîntreruptă. Măsura Sa

---

[11] W. Wundt, *System der Philosophie*, Engelmann, Leipzig, 1889, p. 315.

este infinită în toate lucrurile. Simpatia Sa nu va cunoaşte niciodată saţietatea sau suprasaturaţia.

Sper acum că sunteţi de acord cu mine că sentimentul de saturaţie faţă de un rai suprapopulat este o noţiune pur subiectivă şi iluzorie, un semn al incapacităţii umane, o rămăşiţă a vechii doctrine aristocratice înguste. „Veneraţi-l pe Creator, ridicaţi-vă privirea la lucrarea Lui şi la chipul cerului" şi veţi crede că acesta este într-adevăr un univers democratic în care excluderile voastre mărunte nu joacă nici un rol regulator. Au fost gusturile voastre consultate în popularea acestui glob? Cum ar trebui atunci să fie consultate în popularea marii Cetăţi a lui Dumnezeu? Să ne punem mâna la gură asemenea lui Iov şi să fim recunoscători că, în micimea noastră personală, existăm până la urmă. Divinitatea care ne îndură, putem fi siguri, poate îndura multe alte lucruri ciudate, nemaipomenite şi doar pe jumătate încântătoare.

Din partea mea aşadar, logic vorbind, aş vrea ca fiecare frunză care a crescut vreodată în pădurile acestei lumi şi a fost bătută de vânt să devină nemuritoare. Este strict o chestiune de fapt: sunt frunzele nemuritoare sau nu? Cantitatea abstractă şi inutilitatea abstractă din ochii noştri a reduplicării atât de vaste a lucrurilor atât de asemănătoare nu au nici o legătură cu acest subiect. Deoarece mărimea şi numărul şi similaritatea generică nu sunt decât moduri ale gândirii noastre limitate; şi, considerată în sine şi separat de imaginaţia noastră, o

scară de dimensiuni şi numere ale universului nu este mai miraculoasă sau de neconceput decât oricare altă scară, în momentul în care acorzi universului libertatea de a exista, în locul non-entităţii care ar fi putut să domnească.

Inima fiinţei nu poate avea nici o excludere similară cu cea pe care micile noastre inimi o stabilesc. Însemnătatea interioară a altor vieţi depăşeşte toate puterile noastre de simpatie şi de înţelegere. Dacă simţim o însemnătate în propria noastră viaţă care ne-ar face imediat să susţinem perpetuitatea acesteia, să fim cel puţin toleranţi faţă de susţinerile făcute de alte vieţi, oricât de numeroase ar fi ele, oricât de non-ideale ni s-ar părea că sunt. În orice caz, să nu luăm o hotărâre nefavorabilă în ceea ce priveşte propria noastră susţinere, ale cărei temeiuri le simţim în mod direct, fiindcă nu am putea să luăm o decizie favorabilă în privinţa altor cerinţe străine, ale căror temeiuri nu le simţim deloc. Este ca şi cum i s-ar permite orbirii să facă legea vederii.

Note suplimentare la „Nemurirea omului"

1) Zonele aflate între centrii inițial recunoscuți ca fiind motorii şi senzitivi – zone care formează în om două treimi din suprafața emisferelor – sunt astfel interpretate în mod pozitiv de către Flechsig ca centri intelectuali în sens strict. Acestea au, consideră el, un tip comun de structură microscopică, iar fibrele nervoase au o lună întârziere în dobândirea învelişului medular față de fibrele conectate la ceilalți centri. Atunci când sunt tulburate, ele reprezintă punctul de plecare al nebuniei. Deja Wernicke definise nebunia ca fiind boala organului asocierii, fără a avea intenția să circumscrie aceste fibre (cf. Wernicke, *Grundriss der Psychiatric*, 1894, p. 7). Flechsig merge până acolo încât afirmă că observă o diferență de simptome la cei cu paralizie generală în funcție de faptul dacă le sunt afectați centrii de asociere frontali sau cei posteriori. Când este vorba de centrii frontali, conştiința de sine a pacientului este mai tulburată decât percepția relațiilor pur obiective. În cazul afectării regiunilor asociative posterioare, suferă mai degrabă sistemul ideilor obiective (*loc. cit.* pp. 89-91). Flechsig consideră că la rozătoare există o absență totală a centrilor asociativi – centrii senzoriali se află în contact. La carnivore şi maimuțele inferioare aceşti centri depăşesc de asemenea în volum centrii asociativi. Numai la maimuțele katarhinale începem să găsim asemănări cu tipul uman (p. 84).

În micul său pamflet, *Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit*, Leipzig, 1896, Flechsig atribuie sensibilitatea morală ce se găseşte la anumiți criminali unei diminuări a senzației interne de durere datorită degenerării a ceea ce el numeşte „Körperfühlsphäre", acea regiune anterioară extinsă numită astfel de Munk, unde consideră că se află sediul tuturor emoțiilor şi conştiința de sine (*Gehirn und Seele*, pp. 62-68; *die Grenzen* etc., pp. 31-39, 48).

2) Atât de răspândită este această concluzie în cercurile pozitiviste, atât de mult este exprimată în conversații şi atât de frecvent este sugerată în lucrurile scrise, încât mărturisesc că am fost foarte surprins când am ajuns să caut în cărți un pasaj

care să nege în mod explicit nemurirea pe baze psihologice, în ideea de a-l cita pentru a face textul meu mai concret. Nu am putut să găsesc nimic destul de direct şi de distinct ca să-l pot menționa. M-am uitat prin toate cărțile dar nu am reuşit să găsesc nimic explicit şi am interpelat în zadar mai mulți colegi psihologi. Şi totuşi eram gata să jur că în ultimul deceniu citisem mai multe pasaje de acest gen, al căror ton era categoric. Este foarte probabil ca aceasta să fie o falsă impresie, tot aşa cum se întâmplă şi cu alte opinii. Atmosfera este plină de ele; paginile multor scriitori le presupun în mod logic; dar dacă vrei să faci o trimitere la o afirmație explicită şi radicală nu găseşti aproape nimic în acest sens. În cazul de față, există o mulțime de pasaje în care, într-un mod general, se spune că mintea este coincidentă cu funcția cerebrală, dar abia dacă se găseşte vreunul în care autorul să nege după aceea posibilitatea nemuririi. Cel mai bun pe care l-am găsit este poate acesta:

„Nu doar conştiința, ci fiecare agitație a vieții, depinde de funcții care se sting ca o flacără atunci când alimentarea este întreruptă. . . Fenomenele conştiinței corespund, element cu element, operațiilor unor părți particulare ale creierului. . . . Distrugerea oricărui segment al aparatului presupune pierderea uneia sau alteia dintre operațiile vitale, iar consecința este aceea că, atât cât viața se extinde, nu avem înaintea noastră decât o funcție organică, nu un *Ding-an-sich* sau o expresie a acelei entități imaginare numită suflet. Această propoziție fundamentală . . . implică negarea nemuririi sufletului, din moment ce, acolo unde nu există suflet, faptul că este sau nu este nemuritor nu poate fi adus în discuție. . . . Funcția îşi ocupă timpul – flacăra luminează şi aici îşi manifestă întreaga sa ființă. Asta este tot şi într-adevăr este suficient. . . . Senzația îşi are propriile condiții organice determinate şi, pe măsură ce acestea se dezintegrează odată cu degradarea naturală a vieții, este

imposibil ca o minte obişnuită cu realitatea să presupună că va mai supraviețui vreo capacitate senzorială atunci când maşinăria existenței noastre naturale se va fi oprit" (*E. Duhring: der Werth des Lebens*, ed. a III-a, pp. 48, 168).

3) Cititorul versat în filosofie va observa că am adoptat încă de la început punctul de vedere dualist al ştiinței naturale şi simțului comun. Din acest punct de vedere, faptele mentale, asemenea sentimentelor, sunt alcătuite dintr-o anumită substanță, iar faptele fizice dintr-o altă substanță. Un fenomenalism absolut, ce nu crede că un astfel de dualism este ultim, ar putea să sfârşească prin a rezolva unele dintre problemele care sunt fără rezolvare atunci când sunt formulate în termeni dualişti. Între timp, din moment ce obiecția fiziologică față de nemurire a apărut pe planul de gândire dualist şi din moment ce fenomenalismul absolut nu a afirmat încă nimic suficient de articulat în această chestiune, se cuvine ca răspunsul meu la această obiecție să fie exprimat în termeni dualişti – dându-mi desigur libertatea să încerc, dacă doresc, cu orice altă ocazie, să le transcend şi să folosesc categorii diferite.

Conform prezumției dualiste, nu putem vedea mai mult de două tipuri de dependență a minții de creier.

(1) Creierul dă naştere conştiinței din care este alcătuită mintea noastră şi

(2) Conştiința preexistă ca entitate, iar creierul îi dă o formă particulară.

Dacă supoziția (2) este cea adevărată iar mintea preexistă, nu pot fi concepute decât două modalități prin care creierul îi dă o formă specific umană. Mintea ar exista

(a) în particule împrăştiate, iar creierul nostru este astfel un organ de concentrare, organ ce le combină şi le adună dându-le forma minților particulare. Sau ar putea exista

(b) în unități mai mari (ca „suflet al lumii" sau uneori mai puțin), iar creierul nostru este un organ ce separă acea unitate în părți şi îi dă o formă finită.

Există astfel trei teorii posibile ale funcției creierului şi nu mai multe. Le putem numi astfel:

1. Teoria producției

2a. Teoria combinării

2b. Teoria separării

În textul acestei prelegeri, teoria 2b (numită în special teoria transmiterii) este apărată împotriva teoriei 1. Teoria 2a, cunoscută şi ca teorie a substanței mentale (*mind-stuff*), nu este deloc discutată din lipsă de spațiu. Nu o voi critica în aceste note fiindcă am discutat-o deja în lucrarea mea *The Principles of Psychology*, New York, Holt & Co., 1892, Cap. VI. Pot să spun totuşi aici că W. K. Clifford, cel mai abil apărător al teoriei combinării şi cel care a inventat formula „mind-stuff", consideră această teorie incompatibilă cu nemurirea individuală, iar în recenzia la cartea lui Steward şi Tait, *The Unseen Universe*, el îşi exprimă convingerea astfel:

„Legile care pun în legătură conştiința cu modificările din creier sunt foarte precise, iar consecințele lor necesare nu trebuie ocolite. . . . Conştiința este un lucru complex alcătuit din elemente, un torent de sentimente. Activitatea creierului este de asemenea un lucru complex alcătuit din elemente, un torent de mesaje nervoase. Pentru fiecare sentiment din conştiință există în acelaşi timp un mesaj nervos în creier. . . . Conştiința nu este un lucru simplu, ci un lucru complex; este combinarea sentimentelor într-un torent. Aceasta există odată cu combinarea mesajelor nervoase într-un torent. Dacă sentimentele individuale merg întotdeauna cu mesajele nervoase individuale, dacă combinarea sau torentul de sentimente merge întotdeauna cu torentul de mesaje nervoase, nu rezultă că, atunci când torentul

de mesaje nervoase este destrămat, se va destrăma şi torentul de sentimente şi nu va mai alcătui o conştiinţă? Nu rezultă că, atunci când mesajele însele se degradează, sentimentele individuale se destramă în elemente şi mai simple? Forţa acestei evidenţe nu va fi slăbită de nici un corp spiritual. Conştiinţa este legată de corpul pe care îl cunoaşte de o serie de fapte inexorabile; şi nu doar ca întreg, căci părţile ei sunt conectate în mod individual cu părţile activităţii cerebrale. Dacă există vreo legătură asemănătoare cu un corp spiritual nu rezultă decât că corpul spiritual trebuie să moară odată cu cel natural" (*Lectures and Essays*, vol. I, pp. 247-49, cf. pasaje similare în vol. II, pp. 65-70).

4) Teoria producerii sau teoria materialistă rareori se aventurează în formulări foarte diferite. Probabil că următorul pasaj din Cabanis este cel mai relevant în acest sens:

„Pentru a ne face o idee corectă despre operaţiile din care rezultă gândirea, trebuie să considerăm creierul ca un organ particular al cărui rol este acela de a o produce, tot aşa cum stomacul şi intestinele au rolul de a opera digestia, ficatul de a filtra fierea, glandele parotidă şi maxilară de a produce saliva. Impresiile, când ajung în creier, îl obligă să intre în activitate, tot aşa cum alimentele, când ajung în stomac, îl stimulează să producă mai mult acid gastric şi să facă mişcările care duc la dizolvarea acestora. Funcţia proprie a primului organ este cea de primire (*percevoir*) a fiecărei impresii particulare, de asociere a impresiilor cu unele semne, de combinare a diferitelor impresii, de comparare a acestora între ele, de extragere din ele a unor judecăţi şi decizii; tot aşa cum funcţia celuilalt organ este cea de a acţiona asupra substanţelor nutritive a căror prezenţă îl stimulează pentru a le dizolva astfel încât să fie asimilate de organism.

Vreți să spuneți că mişcările organice prin care creierul exercită aceste funcții sunt necunoscute? Răspunsul pe care îl dau este că operația prin care nervii stomacului determină diferite operații care constituie digestia şi modul în care acestea conferă o putere dizolvantă atât de activă asupra sucului gastric sunt la fel de inaccesibile cercetării noastre. Observăm cum alimentele cad în acest viscer cu propriile lor calități; le observăm cum ies cu noi calități şi inferăm că stomacul este autorul acestor alterări. În mod similar, observăm cum impresiile ajung la creier prin intermediul nervilor şi acum acestea sunt apoi izolate şi fără coerență. Viscerul intră în acțiune, acționează asupra lor şi în curând le emite (*renvoie*) metamorfozate în idei, cărora limbajul fizionomiei sau gesturilor, sau semnele vorbirii şi scrisului le dau o expresie exterioară. Conchidem aşadar cu o certitudine egală că creierul digeră, ca să spunem aşa, impresiile că îndeplineşte la nivel organic secreția gândirii" (*Rapports du Physique et du Moral*, ed. a VIII-a, 1844, p. 137).

Plauzibilitatea acestei explicații, aşa cum este ea, se datorează ambiguității cuvântului „impresie". Forme mai recente ale teoriei producerii au dovedit o tendință de a asocia gândirea cu o „forță" pe care o exercită creierul sau cu o „stare" în care acesta intră: Herbert Spencer, *First Principles*, ed. a II-a, p. 217; Büchner, *Force and Matter*, New York, 1891, p. 241. Căldura şi lumina, fiind moduri de mişcare, „fosforescența" şi „incandescența" sunt fenomene asociate de teoria producerii cu conştiința: J. Luys, *le Cerveau*, p. 91; Percival Lowell, *Occult Japan*, Boston, 1895, p. 311.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

I. Cărţi scrise de William James

The Principles of Psychology, 2 vols., 1890, Dover Publications, 1950.

Psychology (Briefer Course), 1892, reed. University of Notre Dame Press, 1985 şi Dover Publications, 2001.

The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, Londra, 1897.

Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine (the Ingersoll Lecture), 1897.

Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals, 1899, reed. Dover Publications, 2001.

The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, 1902, reed. BiblioBazaar, 2007; rom. *Tipurile experienţei religioase*, trad. Mihaiela Căbulea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking, 1907, reed. Hackett Publishing, 1981 şi Dover, 1995.

A Pluralistic Universe, 1909, reed. University of Nebraska Press, 1996.

The Meaning of Truth: A Sequel to „Pragmatism", 1909, reed. Prometheus Books, 1997.

Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy, 1911, reed. University of Nebraska Press, 1996.

Memories and Studies, 1911, reed. Reprint Services Corp, 1992.

Essays in Radical Empiricism, 1912, reed. Dover Publications, 2003.

II. Lucrări despre William James

A. Cărți din perioada lui W.J.

Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James, by his Colleagues at Columbia University, Londra, 1908.

Josiah Royce, *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*, New York, 1911.

Flournoy, *La Philosophie de William James*, Saint-Blaise, 1911.

Ménard, *Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James*, Paris, 1911.

K. A. Busch, *William James als Religionsphilosoph*, Göttingen, 1911.

Boutroux, *William James*, New York, 1912.

R. B. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, New York, 1912.

Werner Bloch, *Der Pragmatismus von James und Schiller nebst Exkursen über Weltanschauung und über die Hypothese*, Leipzig, 1913.

H. V. Knox, *Philosophy of William James*, Londra, 1914.

B. Cărți moderne

H. S. Levinson, *The Religious Investigations of William James*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981.

E. K. Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982.

E. Fontinell, *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*: Temple University Press, Philadelphia, 1986.

G. E. Myers, *William James: His Life and Thought*, Yale University Press, New Haven, 1986.

T. L. S. Sprigge, *American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago, 1993.

R. B. Perry, *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1996.

The Cambridge Companion to William James, ed. R. A. Putnam,: Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

F. H. Bradley şi R. B. Goodman, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, New York, 2002.

R. M. Gale, *The Philosophy of William James –An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

INDEX

În colecția **COGITO** au apărut:

PAUL DEUSSEN	**Elementele metafizicii**
FRANCIS CORNFORD	**De la religie la filosofie**
ROBERT WENLEY	**Socrate şi Christos (Un studiu asupra filosofiei religiei)**
ALFRED EDWARD TAYLOR	**Platon - Socrate**
JOHN HICK	**Filosofia religiei**
ALFRED NORTH WHITEHEAD	**Religia in formare**
HEINER FELDHOFF	**Prietenul lui Nietzsche**

În curs de pregătire:

EDWARD J. THOMAS	**Istoria gândirii buddhiste**
BERTRAND RUSSELL	**Misticism şi logică**

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II București
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31,
sector 5, București, ROMÂNIA



fedprint
tipografie
Tel.: 411.00.55; 411.47.76 fed@promo.ro

COLECȚIA COGITO

Există un element al naturii noastre active pe care religia creştină l-a recunoscut cu insistență, dar pe care, în pretenția lor de a întemeia sisteme a căror certitudine este absolută, filosofii au încercat de obicei în mod nesincer să îl excludă. Mă refer la elementul credinței. Credința înseamnă încrederea în ceva cu privire la care îndoiala este încă teoretic posibilă; şi, având în vedere că restul credinței înseamnă voința de a acționa, am putea spune că credința înseamnă disponibilitatea de a acționa într-o cauză ale cărei avantaje nu ne sunt garantate în avans. Este de fapt aceeaşi calitate morală pe care în activitatea practică o numim curaj.

William James



EDITURA
HERALD

ISBN 978-973-111-221-3

